KLASYCZNA JOGA INDYJSKA
JOGASUTRY PRZYPISYWANE PATAŃDŻALEMU
i
JOGABHASZJA
CZYLI KOMENTARZ DO JOGASUTR PRZYPISYWANY WJASIE
Przełożył z sanskrytu, opatrzył przypisami, napisał wstęp i posłowie oraz ułożył słownik terminów
LEON CYBORAN

Tytuły oryginałów.
(Yogasutra)
(Yogabhasya)

PBZEDMOWA

Przekład "Jogasutr" i " Jogabhaszji" – podstawowych dzieł klasycznej jogi – jest wynikiem siedemnastoletniej intensywnej pracy Leona Cyborana, wybitnego znawcy filozofii indyjskiej. Są to pierwsze traktaty filozoficzne starożytnych Indii ukazujące się w całości w tłumaczeniu na język polski z oryginału sanskryckiego.

Dokonanie oceny wartości przekładu jest sprawą niezwykle trudną. Potrzeba do tego bowiem nie tylko znakomitej znajomości sanskrytu filozoficznego oraz całej literatury tematu, lecz przede wszystkim głębokiego wglądu w samą jogę.

Do zajmowania się filozofią indyjską predestynowały Leona Cyborana kwalifikacje rzadko spotykane w świecie, bo zarazem filozoficzne [w 1952 r. ukończył na Uniwersytecie Wrocławskim filozofię ze specjalizacją: psychologia w zakresie nauk filozoficznych] i filologiczne [w 1963 r. ukończył filologię indyjską na Uniwersytecie Warszawskim]. Jego interpretacja starożytnej jogi, w wielu ważnych kwestiach bardzo oryginalna i nowatorska, spotkała się z dużym uznaniem wśród joginów i wybitnych uczonych indyjskich, jak np. u cieszącego się wielkim autorytetem pandita Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraja z Benares. Ci sami darzyli ponadto Leona Cyborana wielkim uznaniem i szacunkiem za, niezwykle wysoko cenioną w filozofii i kulturze indyjskiej, zgodność charakteru i postępowania z ideałami teoretycznymi. Nadali mu też zaszczytne imię Sinha Siwowarn – Lew z rodu Siwy (ze stanu, "barwy" Siwy).

Przekład "Jogasutr" i "Jogabhaszji", zamierzony przez tłumacza jako praca habilitacyjna na wydziale -filologii indyjskiej Uniwersytetu Warszawskiego, był już prawie ukończony w 1971 r. Jednakże – w związku z rozpoczęciem pracy dydaktycznej w Akademii Teologii Katolickiej [w 1972 r.] i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim [w 1973 r.], który miał być nowym miejscem habilitacji – Leon Cyboran zdecydował się napisać inną, ściśle filozoficzną, pracę habilitacyjną. [Streszczenie jej opublikował w "Studiach filozoficznych" 1976, nr 10-11, pt. "Joga klasyczna. Filozofia i praktyka".] Natomiast przekład "Jogasutr" i "Jogabhaszji" zamierzał wydać w następnej kolejności. Niestety, tragiczny dzień 3.06.1977 r. nie pozwolił mu ukończyć i opublikować bogatego dorobku wieloletniej pracy naukowej. Swój poważny wkład w badania nad filozofią indyjską zdążył tylko w niewielkiej części ogłosić drukiem. Tym samym nauka polska poniosła niepowetowaną stratę.

Dzieło mniejsze ukazuje się w formie możliwie najbliższej zamierzeniom Leona Cyborana, w tej

mierze, w jakiej pozwoliły pozostawione przez niego rękopisy, a także moja skromna znajomość tego niezwykle trudnego tematu. Dokonanie opracowania niniejszego dzieła, jakkolwiek z konieczności niedoskonałe, poczytuję sobie za wielki zaszczyt i zarazem miły obowiązek ze względu na bezmierną wdzięczność dla jego Autora, m. in. za natchnienie do wytrwałego poszukiwania prawdy i przekazanie mi cząstki swej ogromnej wiedzy filozoficznej.

Niniejszy tom składa się z kilku części. Jako wstęp zamieszczono wspomniany już artykuł "Joga klasyczna. Filozofia i praktyka" poszerzony o napisane przez autora dalsze fragmenty pracy habilitacyjnej. W sytuacji, gdy tłumacz nie pozostawił specjalnego wstępu, stanowi on najlepsze wprowadzenie do traktatów jogi klasycznej, ujmując w sposób syntetyczny najważniejsze zagadnienia jogiczne.

Przekład "Jogasutr" i "Jogabhaszji" uwzględnia wszystkie poprawki i uzupełnienia wprowadzone przez tłumacza w ostatnich latach pracy. Dokonany został na podstawie następujących dwu wydań tekstów: 1) "Vacaspatimiśraviracitatikasamvalitavyasabhasyasametani Patanjalayogasutrani" [wydanie z subkomentarzem_ Waczaspatiego, zwanym także "Tattvavaiśaradi"], "Anandaśramamudranalaye", nr 47, 1932, oraz 2) "Patanjalayogasutrabhasyavivaranam" of Śankara-bhagamtpada [wyd. z subkomentarzem zwanym "Wiwaraną"], Madras 1952.

Z ponad 800 zaplanowanych przypisów autor pozostawił w postaci skończonej jedynie kilka pierwszych. Resztę odtworzyłem z jego publikacji i notatek lub też opracowałem na podstawie sanskryckich komentarzy wtórych – "Tattwawajsiaradi" i "Wiwarany". Początkowy fragment tego ostatniego komentarza w przekładzie Leona Cyborana zamieszczono jako dodatek. Zawiera on bowiem cenne objaśnienia szeregu pojęć i zagadnień występujących w "Jogasutrach" i "Jogabhaszji". Daje ponadto wyobrażenie o stylu komentarzy wtórnych i elokwencji ich autorów, jakkolwiek nie obejmuje nawet całości komentarza do pierwszej sutry.

Jako posłowie zdecydowano się zamieścić pracę doktorską Leona Cyborana pt. "Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji", opublikowaną przez PWN, Warszawa 1973 – książkę dawno już wyczerpaną. Do niej odsyła się czytelnika po wszystkie podstawowe wiadomości o tekstach, sanskrycie filozoficznym, jodze, filozofii indyjskiej itd. Stanowi ona również nieodzowną pomoc przy lekturze tekstu, objaśniając i analizując wiele pojęć i złożonych zagadnień filozoficznych jogi.

Do posłowia włączono również artykuł tłumacza pt. "O etyce indyjskiej [szkic syntetyczny]" [opublikowany już w "Studia Philosophiae Christianae", ATK, 12/1976/2]. Prezentuje on niezwykle jasno i przystępnie ważne problemy etyki indyjskiej, pozwalając lepiej zrozumieć kontekst etyczno-społeczny jogi w Indiach.

Słownik terminów jest pierwszym sanskrycko-polskim słownikiem indyjskich terminów filozoficznych. Obejmuje także inne ważne terminy jogi w ich technicznych znaczeniach, w jakich występują w tekście "Jogasutr" i "Jogabhaszji". Do słownika włączono również skorowidz terminów "Filozofii jogi".

Chciałbym wyrazić swą wdzięczność rodzinie Leona Cyborana: żonie – pani Teresie Malinowskiej i siostrom – paniom Rozalii Kuczarze i Zofii Muzyce za powierzenie mi Jego rękopisów do opracowania. Panu Tadeuszowi Suchockiemu dziękuję za spostrzeżenia wyzyskane przy opracowywaniu materiałów. Pragnę również złożyć podziękowanie opiniodawcom Wydawnictwa – prof. Iji Lazari-Pawłowskiej i zmarłemu prof. Eugeniuszowi Słuszkiewiczowi oraz recenzentowi Wydawnictwa – doc. Krzysztofowi Marii Byrskiemu. Wdzięczny jestem niezmiernie pani redaktor Hannie Marciniak za nader wnikliwą, krytyczną pracę nad maszynopisem, liczne uwagi i cenne sugestie. Dziękuję serdecznie wszystkim w Polsce i w Indii, których zachęta i życzliwość dopomogły w ukazaniu się dzieła w druku.

Wiesław Kowalewicz

WARTOŚĆ FONETYCZNA ZNAKÓW TRANSKRYPCYJNYCH

Kreska nad samogłoską oznacza długość, np. a, e, o – [tak samo jak ai, au\ są w sanskrycie dyftongami; trzeba pamiętać, że zawsze są długie

r – r samogłoskowe, zgłoskotwórcze

h – po spółgłosce tworzy wraz z nią sanskrycką spółgłoskę przydechową [wymawianą jednym tchem]

ń – n gardłowe

n, t, d – n, t, d szczytowe (cerebralne); koniec języka dotyka nie zębów, lecz powyżej zębów

m – oznacza unosowienie [poprzedzającej samogłoski]

h – oznacza przydech posamogłoskowy

' – apostrof zaznacza opuszczane w wymowie krótkie a

c – wymawia się podobnie jak polskie ć lub cz

j – wymawia się podobnie jak polskie dź lub dż

n –j wymawia się jak polskie ń

ś - wymawia się jak polskie ś

v – w [ale częściowo dwuwargowe]

WYKAZ SKRÓTÓW

Dhat. – "Dhatupatha" /Jbh. – "Jogabhaszja" /Js. – " Jogasutry" /Mbh. – "Mahabharata" /Sk. – "Sankhjakarika" /Śab. – "Sabarabhasya" /Tattv. – "Tattvavaiśaradi"/ Viv. – "Vivarana"

OZNACZENIA EDYTORSKIE

( ) oznacza zamienność (alternatywę, równoważność, równoznaczność, synonim)

' (apostrof przed wyrazem) oznacza, że wszystko, co jest przed nawiasem poczynając od apostrofu, jest w nawiasie ujęte zamiennie

[ ] oznacza uzupełnienie, wtręt

[[ ]] oznacza wyraz lub wyrazy, które nie występują we wszystkich odmianach tekstu

kursywę stosuje się tylko dla wyrazów transkrybowanych [np. prajna]

WSTĘP. JOGA KLASYCZNA. FILOZOFIA I PRAKTYKA

Joga (yoga) spotyka się z dużym zainteresowaniem u ludzi współczesnych. Literatura z tej dziedziny zalewa światowy rynek księgarski. Powstają liczne szkoły i instytuty nowoczesnej jogi. Zarówno na Zachodzie, jak w samych Indiach rozpowszechnianie jogi przybiera niejednokrotnie charakter komercjalny lub sekciarski, obcy duchowi oryginalnej jogi indyjskiej. Rozdaje się dyplomy joginów (yogin), prowadzi się przyspieszone kursy rzekomej jogi dla niecierpliwych ludzi Zachodu, co jest zaprzeczeniem samej jogi. Aplikuje się – w celach leczniczych, gimnastycznych, dla odmłodzenia itd. – wyrwane z całego kontekstu [moralnego, psychicznego] poszczególne ćwiczenia, które jako wzięte w oderwaniu mogą nieraz dawać wręcz odwrotny skutek. Historyka filozofii indyjskiej i badacza klasycznego systemu jogi wprawia nieraz w zdumienie i zadumę; niezwykły tupet wielu autorów książek o jodze, powołujących się często na autorytet tekstów klasycznych, a zbyt jawnie wykazujących słabą i błędną ich znajomość. Zamierza się przeto przedstawić tutaj system jogi klasycznej, jego filozofię i praktykę, które są ze sobą nieodłącznie związane. Prezentowany tu artykuł jest streszczeniem i wyborem ważnych dla czytelnika – zdaniem autora – punktów z obszerniejszej pracy przygotowywanej na ten temat, a opartej na badaniu oryginalnych tekstów sanskryckich. Nie będzie tu niestety miejsca na szczegółowe analizy i wywody uzasadniające tezy autora oraz polemiki ze scholarzami klasycznymi i poklasycznymi lub badaczami naukowymi tego systemu.

Do tekstów jogi klasycznej należą przede wszystkim "Jogasutry" (" Yogasutra"), przypisywane Patańdżalemu (Patanjali), nadto "Jogabhaszja" ("Togabhasya") – pierwszy komentarz, przypisywany Wjasie (Yyasa), oraz komentarze wtóre: "Tattwawajsiaradi" ("Tattvavaiśaradl") Waczaspatiego (Yacaspati) i niedawno odkryta "Wiwarana" ("Vivarana"), przypisywana Siankarze [Bhagawatpadzie]. Późniejsze komentarze i opracowania sanskryckie – np. króla Bhodży (Bhoja) i żebraka Widżniany (Vijnana) można by już nazwać jogą poklasyczną. Po szczegóły na ten temat i inne wstępne wiadomości odsyła się czytelnika do książki: Leon Cyboran, "Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji", Warszawa 1973 [wznowionej jako posłowie w niniejszym 'wydaniu].

JOGA Z RÓŻNYCH PUNKTÓW WIDZENIA

Zanim się czytelnika wprowadzi w gąszcz nauki o jodze, warto dokonać rozróżnienia punktów widzenia, z których można ten przedmiot studiować i go oceniać. Niejeden bowiem czytelnik przy zetknięciu się z nowym zagadnieniem może mieć wobec niego postawę złożoną z różnorodnych czynników i przeto łatwo popadać w sprzeczność[1], nadmierny krytycyzm[2] lub niepożądany fanatyzm[3].

Na jogę można spojrzeć z punktu widzenia (A) społecznego, szeroko pojętego, lub (B) osobistego. Ten pierwszy punkt można jeszcze podzielić na (1) naukowy i (2) w węższym sensie społeczny.

1. Z punktu widzenia naukowego zawsze chodzi o poszukiwanie i znajdowanie prawdy[4], choćby to miała być prawda cząstkowa i tymczasowa [nieraz choćby tylko w postaci największego prawdopodobieństwa], ale która może być społecznie poszukiwana i sprawdzana,

a. Z punktu widzenia jednych nauk będzie chodziło o zajęcie stanowiska, poszukiwanie lub sprawdzanie, czy zjawiska [lub rzeczywistość], które opisuje system jogi, są prawdziwe, czy zmyślone. O tego rodzaju prawdę będzie chodziło naukom przyrodniczym wraz z psychologią, b. Natomiast przedstawicieli większości nauk humanistycznych nie będzie w zasadzie interesowało, czy zjawiska jogiczne są prawdziwe; będzie im chodziło o inną prawdę[5].

Ad a. Biorąc pod uwagę przedmiot właściwy pierwszym z wymienionych nauk, będziemy mieli dalsze zróżnicowanie. Na przykład biologa będzie interesowała prawda o fenomenach fizjologicznych jogi. Medyk będzie poszukiwał prawdy o skutkach wywołanych praktyką jogi w postaci wyzdrowienia itd. Psycholog będzie sprawdzał, czy zjawiska psychiczne [i ich warunki], które opisuje system jogi, są prawdziwe, czy wymyślone, a jeśli prawdziwe, to czy przedmiot poznawany lub tworzony przez świadomość jogina jest rzeczywisty, czy urojony[6].

Ad b. W drugiej grupie nauk będzie przede wszystkim chodziło o sam system jogi jako dzieło kultury oraz o jego twórców. Na przykład filologa będzie interesowała prawda o oryginalnej redakcji tekstów jogi, o miejscu, jakie zajmują w literaturze, w związku z czym będzie badał ich stronę formalną i treściową. Historyk będzie poszukiwał prawdy o osobowości autorów, o ich poglądach i wpływach, które ją ukształtowały, o roli, jaką autorzy odegrali w historii swoją osobowością i dziełem.

Specyficzna jest tu natomiast pozycja filozofii, gdyż jej przedmiotem może być wszystko (cokolwiek) w powiązaniu ze wszystkim. Filozofa może interesować prawda o tym samym przedmiocie, co jakiegokolwiek badacza, ale w powiązaniu z całą lub istotną rzeczywistością. "Fragment", jeden aspekt rzeczywistości, jako przedmiot poznania jest dlań o tyle ważny, o ile może pomóc w poszukiwaniu prawdy o całej lub istotnej rzeczywistości. Z kolei na tyle może on orzekać o "fragmencie" rzeczywistości, na ile mu pozwala wiedza ogólna. Filozof nie może się zajmować samym tylko przedmiotem poznania ludzkiego, ale zajmuje się nim w powiązaniu z samym człowiekiem jako jego podmiotem. W związku z włączeniem do swojego przedmiotu poszukiwania prawdy człowieka jako podmiotu poznającego, czującego, pragnącego, działającego, filozof jest też humanistą w pełnym tego słowa znaczeniu.

Widzimy tutaj jasno, że w dziedzinie społecznej, jaką jest nauka, istotne jest poszukiwanie prawdy. Wynika z tego, że nieodzowną cnotą każdego przedstawiciela nauki winno być umiłowanie prawdy i wierność prawdzie.

Historyk filozofii indyjskiej badając system klasycznej jogi na podstawie zachowanych dzieł musi stosować metodę filologiczną, historyczną i filozoficzną dla odkrycia właściwych poglądów zawartych w systemie. Może się jego poszukiwanie prawdy do tego ograniczyć. Mógłby nadto z pozycji czystego filozofa zająć stanowisko określające, jak się mają poglądy systemu jogi do rzeczywistości. – Ale jakiej rzeczywistości? – może powstać pytanie. Nauki szczegółowe dostarczają nam tylko cząstkowej i tymczasowej prawdy o pewnych zjawiskach czy tzw. rzeczach; z takim poglądem zapewne zgodzi się każdy filozof i przedstawiciel nauk szczegółowych. Większość natomiast wyjściowych i końcowych poglądów filozoficznych jest ze sobą niezgodna; nie ma na nią powszechnej zgody wśród filozofów. Wniosek z tego, że nasza wiedza o rzeczywistości – zarówno z pozycji nauk empirycznych, jak filozofii – jest "intersubiektywnie subiektywna". Takie metafilozoficzne stanowisko może jednak prowadzić – zdaniem jednych – do absurdu poznawczego lub – zdaniem drugich – do skrajnego pesymizmu przekonania o niemocy poznania ludzkiego. A jednak człowiek poznaje. I poznanie jego "rozszerza się", "rozwija się" w różnych kierunkach "w głąb rzeczywistości". Nadto daje ono w stopniu rosnącym korzyści praktyczne. Nie tak dawno według poglądu zachodniej kultury makrokosmos był bardzo "mały"[7] .Nastąpiła ekspansja poznawcza i udostępniliśmy naszemu poznaniu niezliczone olbrzymie światy. A za nią idzie zdobywczość praktyczna, w której postawiliśmy już pierwszy krok. Tak samo było z mikrokosmosem. Jeszcze dziewiętnastowieczna fizyka ograniczała się do badania zewnętrznych właściwości ciał[8]. Przyszła ekspansja poznawcza, wkraczając we wnętrze ciał. I tą drogą udostępniliśmy sobie niezmierzone światy mikrokosmosu poznawczo i praktycznie. Podobnie może się okazać z dziedziną świadomości. Psychologia przy obecnym stanie wiedzy mówi nam o znanych ze zwykłego doświadczenia wrażeniach zmysłowych, zjawiskach intelektualnych, emocjonalnych i wolicjonalnych. Niektóre kierunki dodają jeszcze bliżej nieokreśloną podświadomość[9] i na tym się w zasadzie kończy dotychczasowa wiedza. Przez analogię z rozwojem nauk o makro- i mikrokosmosie wydaje się wielce nieprawdopodobne, aby wyjątkowo w tej dziedzinie miał trwać zastój i nie nastąpiła ekspansja poznawcza i praktyczna, udostępniająca nowe sfery rzeczywistości. Klasyczna joga indyjska zajmuje się możliwością udostępnienia nam rzeczywistości właśnie na tej drodze – poprzez świadomość.

Biorąc pod uwagę powyższe wywody, historyk filozofii indyjskiej, poza właściwym mu zadaniem ograniczającym się do wykrywania i objaśniania treści traktatów i ich związków historycznych, mógłby

się nieraz pokusić o zajęcie stanowiska, jak się ma system jogi do tendencji rozwojowych odpowiednich nauk empirycznych lub poglądów tej czy innej filozofii.

Natomiast przedstawiciel odpowiedniej nauki przyrodniczej lub psycholog, zanim zajmie określone stanowisko, powinien badać zjawiska jogi stosując właściwą jego przedmiotowi metodę. Obok koniecznego krytycyzmu musi mieć "głowę otwartą" na wszelkie nowe, nietypowe zjawiska i śmiałość podjęcia ich badania, jeśli wchodzą w zakres jego przedmiotu, gdyż tylko tędy wiedzie droga do poznania nowych, głębszych prawd o rzeczywistości. Krytycyzm musi tu iść w parze z odwagą, a nie ze stagnacją. Te dwie cnoty badacza dodane do pierwszej, wyżej wspomnianej : – trzymania się prawdy – nie powinny dopuszczać do takich wypadków, że badacz po powierzchownym zapoznaniu się ze zjawiskami jogi albo sugerowałby innych specjalistów i laików, podając je jako pewnik, albo z góry przekreślałby wartość poznawczą i praktyczną dalszego ich badania.

2. Z punktu widzenia w węższym sensie społecznego chodziłoby o zajęcie stanowiska, czy poglądy i praktyki jogi są społecznie korzystne, obojętne, czy szkodliwe. Na zajęcie postawy z tego punktu widzenia mogą wpływać nie tylko poglądy oparte na dotychczasowych wynikach nauk teoretycznych i stosowanych, lecz również z innych przyczyn stagnacyjne lub modne postawy społeczne, aktualne a powszechne potrzeby ludzi i ewentualnie inne czynniki. Trudno jest określić, kto tutaj jest kompetentny. Istotne by tu może było wydanie oceny, czy joga jest korzystna, obojętna lub szkodliwa dla harmonijnego współżycia jednostek w grupie.

B. Wreszcie na jogę można spojrzeć z osobistego punktu widzenia.

Mniej więcej zgodnie z psychologią możemy nasze przeżycia podzielić na cztery rodzaje zjawisk świadomościowych, a to na: 1) zjawiska poznawcze, 2) zjawiska wolicjonalne, 3) zjawiska emocjonalne autopatyczne, jak np. przyjemność lub przykrość, i 4) zjawiska emocjonalne heteropatyczne, jak np. miłość lub nienawiść, zachwyt lub odraza. Można teoretycznie wyróżnić cztery aspekty, z których gdy jeden przeważa, stanowi cechę charakterystyczną danego rodzaju zjawiska. Będziemy zatem mieli: 1) aspekt poznawczy, 2) wolicjonalny, 3) autopatycznoemocjonalny i 4) heteropatycznoemocjonalny. Dziwić tutaj może, że się wyróżnia dwa aspekty uczuciowe. Otóż rozpoznaje się je jako zupełnie odmienne jakości. Trudno się też zgodzić z poglądem niektórych psychologów, że jeden z nich jest uczuciem prostym, a drugi – złożonym. Jeśli mówić o uczuciu jako zjawisku, to w każdym zjawisku świadomościowym możemy wyróżnić te cztery aspekty, i w tym sensie każde zjawisko emocjonalne jest złożone. Jeśli zaś mówić o uczuciu jako aspekcie, to nie możemy introspekcyjnie ani żadną inną metodą sprowadzić aspektu heteropatycznoemocjonalnego do prostych elementów autopatycznoemocjonalnych. Aspekt miłości, zachwytu, podziwu w naszym przeżyciu jest tak samo prosty (nierozkładalny), jak aspekt przykrości lub przyjemności w przeżyciu. Nadto przy takim podziale możemy wyraźnie wyróżnić typy osobowości, zależnie od przeważania tego czy innego aspektu w życiu psychicznym. I nie możemy wtedy postawić znaku równości np. między typowym hedonistą a typowym człowiekiem "serca", kochającym wszystkich i "wszystko". A zatem musimy uznać aspekt heteropatycznoemocjonalny za odrębny i prosty. Dlaczego prosty – mógłby się ktoś spytać – przecież czym innym jest uczuciowy element przeżycia estetycznego, a czym innym – "przeżycia moralnego" jak miłość, współczucie, uczucia solidarności, łączności, jedności z innymi itp.? – Aspekt jest tu jeden i ten sam; różnica polega tylko na tym, że jest na różny przedmiot skierowany. W przeżyciu estetycznym dotyczy przedmiotów zmysłowych, natomiast w przeżyciu moralnym dotyczy istoty – osoby. Np. osobnika płci przeciwnej można "kochać" jako przedmiot zmysłowy [np. kształt ciała, głos], i wtedy nazywamy to przeżyciem estetycznym; a można kochać jego istotę, i wtedy mamy przeżycie moralne. Aspekt przeżyciowy jest ten sam, tylko skierowany na inny przedmiot.

W związku z tymi czterema aspektami można by też wyróżnić cztery rodzaje popędów (instynktów, motorów): 1) popęd poznawczy, 2) popęd mocy, 3) popęd szczęścia i 4) popęd "piękna" [zewnętrznego i wewnętrznego].

1. Popęd poznawczy występuje powszechnie [nawet u psa Pawłowa], zarówno u wścibskiej sąsiadki, jak i u filozofa; różnica leży tylko w przedmiocie, na który jest skierowany.

2. Popęd mocy, a ściślej moco-wolności, polega na tym, że chcemy nad czymś panować lub uwolnić się od czegoś, co nas krępuje, zniewala. Jeden chce być panem drugich, choćby własnego psa, a inny chce zapanować nad swoją świadomością. Jeden chce być wolny od żony, więzienia itp., a inny szuka wyzwolenia duchowego. Być może, że popęd mocy zredukowany do bardziej czystej formy polega na tym, żeby "być wartym". Jeden chce być wart przez mienie, inny – przez stanowisko, a jeszcze inny przez komunię z Bogiem, zjednoczenie z absolutem czy tym podobne.

3. Popęd szczęścia polega na unikaniu przykrości lub zabiegania o przyjemność, spokój itp. Z punktu widzenia psychologicznego instynkt życia wydaje się należeć do tego popędu. Na tym popędzie zasadzają się też różnie pojmowane ideały szczęścia. Jedni pojmują, że szczęście mogą

osiągnąć czy utrzymać przez stale powtarzane bodźce zmysłowe; inni wierzą, że zabezpieczą je sobie przez moralne życie, zgodne z nakazami religii, którą wyznają, itd.

4. Popęd "piękna" polega na potrzebie [przeżywania] uczuć heteropatycznych, czy to tzw. przeżyć estetycznych (potrzeba "piękna zewnętrznego"), czy też tzw. uczuć moralnych (potrzeba "piękna wewnętrznego"). Uczucia heteropatyczne i popęd do ich przeżywania występują nie tylko u ludzi, lecz i u zwierząt, jak np. u samicy w stosunku do młodych [w tym wypadku nawet instynkt życia podporządkowuje się temu popędowi].

Z punktu widzenia osobistego joga daje nadzieję na zaspokojenie wszystkich podstawowych popędów naszej natury. Joga podaje metody samodoskonalenia poprzez przemianę własnej świadomości. Te metody są zróżnicowane, aby mogły być stosowane przez ludzi o różnym poziomie rozwoju psychicznego, o różnych temperamentach i o różnym układzie osobowościowym. Zarówno uczuciowiec, jak i chłodny osobnik typu poznawczego może znaleźć odpowiednią dla siebie metodę. Zarówno typ wolicjonalny, skłonny do ascezy lub koncentracji, jak i hedonista, szukający przede wszystkim własnego szczęścia, może tu znaleźć swoją drogę i cel.

JOGA KLASYCZNA

Definicja jogi

Joga ("ujarzmienie") jest to powściągnięcie (nirodha) zjawisk (vrtti) świadomości (citta) – tak brzmi jej klasyczna definicja[10].

Zjawiska świadomościowe

Wymienia się pięć rodzajów zjawisk świadomościowych, a właściwie pięć elementów i zarazem sfer świadomości, które powinno się powściągnąć, aby uzyskać ostateczny stan jogi jako cel. Są to: 1) poznanie prawdziwe (pramana), 2) błędne poznawanie (viparyaya), 3) fantazjowanie (vikalpa), 4) sen głęboki (stan snu bez marzeń sennych, nidra) i 5) przypomnienie (smrti)[11].

1. Poznanie prawdziwe (pramana)

Jeśliby dokonać refleksji[12] nad naszym doświadczeniem[13], to można by je rozłożyć na następujące elementy: postać, zmiana, uświadomienie i "ja".

W doświadczeniu jawią się nam postacie, których wspólną cechą jest trwanie, względna ich stałość, choćby przez moment. I te postacie ,są najkonkretniejsze, w tym sensie, że są najwyrazistsze, najłatwiej uchwytne w naszym doświadczeniu.

Doświadczamy również zmiany tych postaci. Sama zmiana jest subtelniejsza od postaci, w tym sensie, że jest od niej mniej konkretna.

W każdym doświadczeniu tych postaci i ich zmian występuje nieodzownie ich uświadomienie. Samo to uświadomienie jest jeszcze subtelniejszym elementem naszego doświadczenia niż postać i zmiana.

W każdym uświadomieniu to ja sobie uświadamiam. Ja jestem podmiotem uświadomienia i uświadomienie jest dla mnie. Samo "ja" jest jeszcze subtelniejsze niż uświadomienie. W żadnym wypadku nie może się stać przedmiotem introspekcji, nawet najsubtelniejszej, jogicznej, gdyż byłoby w niej podmiotem jeszcze subtelniejszym.

Mówiło się o elementach postaci i zmiany jako przedmiocie uświadomienia. Mógłby tu powstać zarzut, że przecież normalny akt uświadomienia też ma jakąś postać i ulega zmianie. – Tak, to prawda: te elementy w czystej formie można ująć myślowo przy spokojnej refleksji, natomiast w praktyce życiowej jesteśmy skłonni przyjmować porządek odwrotny. W wyniku tego to, co konkretniejsze, łatwiej uchwytne, przyjmujemy za nasze "ja", za ważniejsze, podstawowe, a wszystko, co subtelniejsze – jako od tego konkretniejszego zależne. W porządku logicznym najpierw akt uświadomienia, który jest dla mnie, uzurpuje sobie, że jest mną samym. Następnie podporządkowuje się on swojemu przedmiotowi, elementom postaci i zmiany, co daje mu wygląd zmiennego, wibrującego procesu myślowego, i w nim się mieści nasze aktualne poczucie "ja". Akt uświadomienia jest wtedy wtórną mieszanką tych czterech elementów. Pojawia się również wtórny jego przedmiot, który nazywamy wrażeniami zmysłowymi. Pewną wiązkę wrażeń, która mniej zmiennie niż inne towarzyszy naszemu doświadczeniu uważamy za nasze ciało lub nawet za nas samych. Wtedy nasza świadomość i poczucie "ja" wydaje się jakby było zamknięte w ciele, a samo poczucie "ja" często

11

12

13

rozciąga się nawet do granic naszego ciała.

W ontologii jogi klasycznej trzy pierwsze elementy naszego doświadczenia przypisuje się trzem quasi-substancjom zwanym gunami (guna). Te trzy guny to sattwa (sattva), radżas (rajas) i tamas (tamas), natomiast samo "ja" określa się terminem "purusza" (purusa)[14]. Funkcją sattwy jest czyste uświadomienie,' które w stosunku do wtórnych, złożonych, aktów świadomościowych ma naturę bierną. Sattwa ma niejako naturę przejrzystości i ujawnia z jednej strony siebie samą i pozostałe guny, a z drugiej – puruszę. W ten sposób funkcja sattwy zapoczątkowuje 'empiryczną świadomość (citta). Funkcją radżasu jest zmiana, która stanowi istotny element aktywności psychicznej i ruchu fizycznego. Funkcją tamasu jest względna stałość, trwanie [między dwoma momentami zmiany], które jest istotnym elementem wszelkich [wtórnych] postaci. Guny przeplatając się jak gdyby w różnych proporcjach tworzą zróżnicowany świat psycho-fizyczny, jak trójkolorowe nitki tworzą pstrokatą tkaninę. W tym, co ujmujemy jako świat fizyczny, przeważa tamas. W organach świadomościowych przeważa sattwa. Radżas przeważa w siłach życiowych (prana), działających pomiędzy ciałami a świadomościami. Purusza (samo "ja") jest jeszcze bardziej bierny niż sattwa; jego bierność jest absolutna, gdyż jego 'stan jest absolutnie niezmienny (kutasthanityata)[15]. Jest on transcendentny w stosunku do świadomości (citta) i do samych gun; jest z nimi absolutnie nie zmieszany [nawet z guną sattwa][16]. To guna sattwa w swojej funkcji ujawniania niejako odbija puruszę i jego odbicie jest aktualnym przedmiotem w tej zalążkowej świadomości.

W terminologii przeżyciowo-poznawczej puruszę i jego odbicie nazywa się "widzem" (drastr)[17]; samego puruszę określa się mianem '"widza w swojej właściwej naturze" (drastr svarupe)[18], natomiast stan jego odbicia jest '"widzem" zjawiskowym (vrttisarupya)[19]. Ponieważ guny są tu też ujawnione, nazywa się je 'przedmiotem "widzenia" (drśya)[20]. "Widz" zjawiskowy jest w tej podstawowej świadomości niejako Światowidem, gdyż ogląda odbite w niej guny i cały świat wtórnych kombinacji gun zawartych w tej kosmicznej świadomości. Jest on wielkim czy "grubym" (niesubtelnym, mahat) atmanem ("ja" kosmicznym) upaniszady Katha [3.10,11; 6., 7., 8.].

Poznanie prawdziwe (źródła poznania) rozróżnia się trojakie: a) poznanie bezpośrednie ("naoczność", pratyaksa), b) pośrednie (anumana), c) przejęte (agama)[21].

a. Poznanie bezpośrednie zachodzi wtedy, gdy świadomość (citta) 'ujawni sobie ("odbije") swoją substancję {tj. sattwę] i pozostałe guny (radżas i tamas) jako 'przedmiot "widzenia" (drśya) dla "odbitego" w niej puruszy jako podmiotu "widzenia", czyli "widza" (drastr). Zachodzi wtedy 'poznanie rozróżniające i oddzielające (vivekakhayati) "widza" od przedmiotu "widzenia", jako że właściwa natura "widza", czyli purusza, jest różna od guń i ich kombinacji. Innymi słowy nasze prawdziwe "ja" jest różne od pozostałych trzech elementów doświadczenia, jest niezależne, transcendentne w stosunku do najczystszego nawet aktu uświadomienia i jego przedmiotu.

b. Nie wyklucza się tu możliwości poznania prawdziwego pośredniego, tj. za pośrednictwem rozumowania [psychologicznego], przy bardzo spokojnej refleksji nad doświadczeniem, mniej więcej tak, jak się to na początku przedstawiło. Może ono posłużyć jako środek do poznania bezpośredniego, jeśli przerodzi się w ciągły prąd kontemplacyjny skupiający świadomość, czyli oczyszczający ją z zasłony (avrana) tamasu i zamąceń (mala) radżasu. Jest to typowa droga sankhji, można by powiedzieć – droga sankhjajogi.

c. Również poznanie prawdziwe przejęte (agama) od innej osoby, która ma poznanie bezpośrednie lub pośrednie, może być wskazówką, bodźcem, natchnieniem, kierującym na drogę jogi.

Na temat ten "Jogabhaszja" cytuje znamienną wypowiedź:

"Przez poznanie przejęte (agama) przez poznanie rozumowe (anumana,) i przez lubowanie się w 'ćwiczeniu kontemplacyjnym (dhyanabhyasa) w trojaki sposób 'wywołując (wytwarzając) [prawdę] osiąga się 'poznanie prawdy (prajna) i najwyższą jogę." [22]

2. Błędne poznawanie (viparyaya)

14
15
16
17
18
19
20
21
22

Błędne poznawanie jest drugim elementem, sferą, świadomości. Przysłania ono sferę poznania prawdziwego. Definiuje się je następująco: "Błędne poznawanie (viparyaya) jest to poznawanie (jnana) 'w sposób błędny (mithya), jako że jest [ono] oparte na postaci (naturze, rupa) nierzeczywistej (atad)" [23].

Etymologicznie "viparyaya" znaczy "rozmijanie się" [w tym kontekście domyślne] z prawdą lub rzeczywistością (tad) lub [może po prostu] z tym (tad) przedmiotem, który ma za podstawę (-pratistha) 'akt poznawczy (jnana) świadomości (citta). "Viparyaya" w powszechnym użyciu tego słowa znaczy "odwrotność"; tutaj byłaby to odwrotność poznania prawdziwego, rozróżniającego "ja" (purusa) od pozostałych elementów doświadczenia (guna).

Autor "Jogabhaszji" stawia pytanie: "Dlaczego ono nie jest 'poznaniem prawdziwym (pramana)" I odpowiada: "Dlatego, że poznanie prawdziwe je usuwa (tłumi). Przedmiotem poznania prawdziwego jest bowiem przedmiot (rzecz, rzeczywistość, artha) realny (istniejący, bhuta). Doświadcza się tu tłumienia 'nieprawdziwego poznania (apramana) przez 'poznanie prawdziwe (pramana); tak jak widzenie podwójnego księżyca jest tłumione przez widzenie jednego księżyca jako mające przedmiot prawdziwy"[24].

Na tym przykładzie, odnoszącym się do przedmiotu zwykłego doświadczenia, autor przyrównuje 'błędne poznawanie (viparyaya) do złudzenia zachodzącego w nienormalnym stanie, a 'poznanie prawdziwe (pramana) – do widzenia w stanie normalnym przedmiotu takim, jaki naprawdę jest, które wyklucza (usuwa, tłumi) złudzenie.

A zatem błędne poznawanie jest odwrotnością (viparyaya) 'poznania prawdziwego (pramana). Jest to owa znana pięcioczłonowa niewiedza (avidya), którą inaczej nazywa się uciążliwościami ("kleszczami", kleśa)[25], warunkującymi wszelkie odmiany cierpienia, wszelką niewygodę (duhkha) [jako przeciwieństwo absolutnego szczęścia], warunkującymi tzw. więzy (bandha) jako przeciwieństwo wolności duchowej.

Na pięcioczłonową niewiedzę, czyli tzw. uciążliwości, składają się: a) niewiedza ' (avidya), b) 'świadomość "jestem" (asmita), c) pragnienie (raga), d) awersja (dvesa) i e) przyzwyczajenie (abhiniveśa)[26]. Te same mają też inne techniczne nazwy: a) ciemność (tamas), b) omamienie (moha), c) wielkie omamienie (mahamoha), d) mrok (tamisra) i e) ślepy mrok (andhatamisra)[27].

a. Niewiedza (avidya)

Jest ona odwrotnością (viparyaya) poznania prawdziwego – rozróżniającego "ja" (purusa) od pozostałych elementów doświadczenia (guna). Polega ona na tym, że w 'tym, co jest nietrwałe (anitya), widzi się absolutnie trwałe (wieczne i niezmienne, nity a); w 'tym, co jest nieczyste (aśuci), widzi się absolutnie czyste (proste, niezłożone - suci); w 'tym, co jest niewygodne (duhkha), widzi się wygodę (absolutne szczęście - sukha); i w 'tym, co jest bez jaźniowe (anatman), widzi się jaźń (siebie samego - atman)[28]. W tej sferze świadomości nie rozróżnia się 'podmiotu "widzenia" (drastr) od 'przedmiotu "widzenia" (drśya).

Na skutek przyjęcia odwróconej hierarchii wartości [dla nas] elementów doświadczenia [por. s. XXIII -XXIV] dalsze człony niewiedzy logicznie wynikają.

b. Świadomość "jestem" (asmita)[29]

Utożsamienie zjawiska sattwy z "widzem" zjawiskowym daje świadomość "jestem" i wtedy w_ miejsce biernego "widza" (drastr), świadka zjawisk, pojawia się aktywny 'podmiot doznania (bhoktr), który zażywa 'przedmiotu doznania (bhogya)[30]. Element uświadomienia jakby uzurpował sobie tutaj, że jest samym "ja". Prowadzi to do dalszych konsekwencji, że w miejsce spokoju, ciszy psychicznej pojawia się stan przyjemności (błogości, ananda), który daje przewaga sattwy nad pozostałymi gunami. Ponieważ jest tu domieszka radżasu, stan ten nie jest trwały.

c. Pragnienie (raga)

Ponieważ stan przyjemności nie jest trwały, to gdy zniknie, pojawia się u nas pragnienie

---

23

24

25

26

27

28

29

30

przyjemności lub środków do jej osiągnięcia[31].

d. Awersja (dvesa)

Zmienność naszego stanu warunkuje, że jeden stan jest przeżyciowe [dla nas] lepszy, a drugi gorszy – przez porównanie ich ze sobą. Jeden z nich uznajemy zatem za przyjemny, a drugi – za przykry. Awersja polega na unikaniu, lęku, strachu, złości, nienawiści do przykrości i [rzekomych] przyczyn ją wywołujących[32]. Ponieważ z ośrodkiem ("lotosem serca") naszej aktualnej świadomości związany jest zawsze lepszy stan niż z jej obwodem, upatrujemy przyczyn naszej przykrości przede wszystkim w przedmiotach zewnętrznych, wtedy zaczyna obok radżasu coraz większa dawka tamasu (elementu postaci)[33] przysłaniać naszą świadomość.

e. Przyzwyczajenie (abhiniveśa)

Gdy tamas umocni się w świadomości, wtedy pojawia się u nas "ciężkość", mrok poznawczy, tępota, gnuśność, lenistwo. Przyzwyczajenie, przywiązanie do ciała i przedmiotów fizycznych, nawyki, nałogi, stereotypy, dogmaty itp. są dla nas ważniejsze nawet od zabiegania o przyjemność lub uciekania od przykrości[34]. "Jogabhaszja" abhiniwesię ogranicza tylko do przywiązania, do życia [biologicznego], samozachowawczości, i oto tak komentuje sutrę:

"U każdej 'istoty żyjącej (pranin) występuje owo stałe zabieganie o siebie (samozachowawczość, pragnienie siebie samego, atmaśis): «Niech nie zaznam śmierci! Obym żył!» A ta samozachowawczość nie wystąpiłaby (pojawiłaby się jako zjawisko), gdyby ktoś nie doświadczył właściwości (dharmaka) śmierci w poprzednich żywotach. A to oto przywiązanie jest uciążliwością (kleśa) "niosącą" ("płynącą") 'zabieganie o siebie (svarasa) nawet u robaka, który się dopiero co narodził. Nie będąc ujęte w 'poznaniu bezpośrednim (naoczności, pratyahsa), 'poznaniu wyrozumowanym (poznaniu pośrednim, anumana) i 'poznaniu przejętym (agama), występując jako lęk przed śmiercią, na który się składa wizja 'unicestwienia (odcięcia [od ciała], uccheda), świadczy o przykrości umierania, doświadczonej w poprzednim żywocie. A wiadomą jest rzeczą, że owa uciążliwość utrzymuje się zarówno u skończonych głupców[35], jak i u mądrego (wiedzącego), który zrozumiał, że to, co poprzedza, i to, co następuje, ma swój koniec. Skąd się to bierze? – Ponieważ skłonność (nawyk, dyspozycja - vasana) występuje jednakowa u wiedzącego (mądrego, -kuśala) i niewiedzącego (niemądrego - akuśala) na skutek doświadczenia umierania" [36]

W żadnym wypadku nie można się zgodzić z powyższą interpretacją abhiniwesi w "Jogabhaszji". Nie można mówić, że jest to 'lęk przed śmiercią[37], gdyż wszelki lęk wystarczy zaliczyć do uciążliwości (kleśa) poprzedniej, tj. do awersji (dvesa), zwłaszcza że, według autora "Jogabhaszji", warunkuje ten lęk 'przykrość (duhkha) umierania, doświadczona w poprzednich żywotach. A przecież, według "Jogasutr", awersja zasadza się na przykrości[38]. Wtedy w następnej sutrze [II.9] podałby autor, że tak samo abhiniwesia zasadza się na przykrości [umierania]. Mniejszej już krytyce może podlegać określenie abhiniwesi jako pragnienia (aśis)[39] siebie samego (atma-), gdyż samo znaczenie "aśis" [dosłownie: "wąż"] może już obejmować zarówno pragnienie, jak i przylgnięcie, a poza tym przy objaśnianiu pragnienia[40] autor ogranicza zakres jego przedmiotu do przyjemności i środków przyjemności, podczas gdy przy objaśnianiu abhiniwesi[41] ogranicza przedmiot 'pragnienia (aśis) do atmana ("siebie samego", atma-).

Wygląda na to, że zasadą podziału niewiedzy (avidya), czyli błędnego poznawania (viparyaya), na podstawową niewiedzę i jej wtórne twory [jako tzw. pięcioczłonową niewiedzę, czyli pięcioczłonowe błędne poznawanie, czyli inaczej – pięciorakie uciążliwości (kleśa)] jest utożsamianie elementu "ja" z coraz to dalszymi elementami doświadczenia i ich kombinacjami, co daje coraz bardziej wtórne i 'bardziej błędne (bardziej odległe od prawdy) poczucie "ja" jako aktualnie przeżyciowy ośrodek doświadczenia. Innymi słowy – ujmując zagadnienie teoretycznie – jest nią utożsamianie puruszy z coraz to dalszymi (odleglejszymi od niego "miejscem" doświadczenia) gunami i ich kombinacjami, czyli

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

ich wtórnymi tworami.

I tak podstawowa niewiedza (avidya), która jest "glebą" dla pozostałych dokuczliwości (kleśa)[42], polega na utożsamieniu "ja" z "nie-ja", "widza" (drastr), czyli puruszy – z 'przedmiotem "widzenia" (drśya), czyli z gunami. Jest to niewiedza, gdyż przyjmuje się, że purusza jest absolutnie trwały (nitya), a guny nie są absolutnie trwałe, gdyż nawet jeśli są wieczne, to nie są niezmienne, bo podlegają przemianie[43]. Nadto z punktu widzenia czysto empirycznego, a właściwie – można by rzec – paraempirycznego, to znaczy stanu kajwalii (jedyności, absolutnej wolności), gun nie ma [w tym stanie], jest tylko sam purusza. W tym też sensie autor "Jogasutr" mógł powiedzieć o puruszy, że jest trwały (nitya), a o gunach – że są nietrwałe (anitya).

Purusza jest "czysty" (śuci), gdyż jako absolutnie trwały jest prostym bytem absolutnie nie zmieszanym z czymś innym, to jest z gunami[44], jest [co najmniej z punktu widzenia stanu wolności duchowej] jedyną i przeto zupełną rzeczywistością.

Prawdopodobnie termin "śuci" ("czysty") jest synonimem "śuddha" ("czysty", etymol. "oczyszczony")[45], a termin ten w tym samym sensie, w jakim proponuje się rozumienie wyrazu "suci", występuje raz w "Jogasutrach" i kilka razy w "Jogabhaszji". Na uwagę zasługuje zwłaszcza wypowiedź Jbh. IV. 25, gdzie autor mówi: "Ta różnorodna (vicitra) przemiana (parinama) należy tylko do świadomości (citta), ale gdy nie ma niewiedzy (avidya), purusza jest czysty (śuddha), tj. nieskalany (aparamrsta) cechami (dharma) świadomości (citta)".

Purusza jest stanem absolutnej wygody (szczęścia,. sukha), a guny są niewygodne (duhkha). Tu wystarczy przytoczyć choćby Js. 11.15: "Dla rozróżniającego-(vivekin) [puruszę od sattwy] – ponieważ rozwój duchowy (przemiana, parinama) jest niewygodą (duhkha), cierpienie (przykrość) jest niewygodą i twory dyspozycyjne (podświadome, samskara) są niewygodą, a to z powodu przeciwstawiania [sobie nawzajem?] gun – wszystko jest tylko niewygodą".

A zatem w wypadku podstawowej niewiedzy autor "Jogasutr" nie mógł mieć na myśli "duhkha" w sensie zwykłej przykrości, cierpienia, i tak samo "sukha" nie w sensie zwykłej przyjemności, która jest stanem nietrwałym i wymiennym z (zamiennym na) przykrością.

Warto tu przytoczyć z "Jogabhaszji"[46] rozmowę między dwoma mędrcami, gdzie zapewne ten, który stawia pytania, ma niższą (niezupełną) wiedzę:

Bhagawan Avatya mówi: "Czy Waszej Czcigodności opanowanie pradhany (pradhana) i niezrównane szczęście (sukha) zadowolenia (samtosa) też się zalicza do cierpienia (niewygody, duhkha)?."

Bhagawan Jaigisavya powiada: "To jest niezrównane szczęście zadowolenia tylko w stosunku do 'przyjemności [pochodzącej] z przedmiotu świadomościowego (visayasukha). W porównaniu ze 'szczęściem kajwalii (kaivalyasukha) jest tylko cierpieniem (niewygodą, duhkha). To niezrównane szczęście zadowolenia, będące cechą (dharma) sattwy 'intuicyjnej świadomości (buddhi), ma trzy guny. A pratjaja (pratyaya)[47] mająca trzy guny jest odrzucana jako 'przedmiot usunięcia (heya)[48]. Nić 'pragnienia (trsna) ma naturę cierpienia. Powiedziano, że dopiero wtedy jest szczęście (sukha), gdy ma ono postać (naturę, rupa) wygaszenia cierpienia (niewygody, duhkha), będącego następstwem pożądania (trsna), gdy jest ono spokojne (czyste, prasanna), nie do obalenia (niezniszczalne) i absolutnie wygodne".

Wreszcie mówi się, że purusza jest jaźnią (samym "ja", atman), a guny są bezjaźniowe (anatman), co już konsekwentnie z powyżej podanych rozróżnień wynika. Albowiem w tym systemie, który stawia sobie jako cel praktyczny wolność i doskonałość duchową, tylko taki stan, który jest absolutnie niezmienny, prosty (nie-złożony) i absolutnie [dla nas] wygodny, można uznać za egzystencjalnie podstawowy, za naszą właściwą naturę, prawdziwe nasze "ja".

Dalsze skutki podstawowej niewiedzy logicznie wynikają. I tak utożsamienie naszego "ja" z funkcją (przejawem) sattwy, czyli z takim elementem doświadczenia, który się nazwało samym uświadomieniem, daje tzw. świadomość "jestem" (asmita).

Następnie w porządku logicznym, gdy nasze "ja" będzie utożsamione nie tylko z funkcją sattwy,

42

43

44

45

46

47

48

lecz także z funkcją pozostałych dwu gun w proporcji przewagi funkcji radżasu (czyli elementu zmiany) nad funkcją tamasu (czyli elementu postaci) – pojawia się pragnienie (raga) jako dalszy skutek niewiedzy (avidya).

Gdy w wyniku pragnienia przedmiotów świadomościowych (visaya) nasz ośrodek doświadczenia, czyli poczucie "ja", "przesunie się" bardziej ku funkcji tamasu, czyli gdy zwiększy się domieszka tamasu w kierunku zrównywania się w proporcji z funkcją radżasu, to awersja (dvesa) będzie dominowała nad pragnieniem.

W logicznej konsekwencji, gdy nasze "ja" będzie utożsamiało się w większym stopniu z domieszką [do sattwicznej świadomości] funkcji tamasu niż z takową radżasu – wystąpi dominacja nawyku (przywiązania, przyzwyczajenia, abhiniveśa) nad pragnieniami i awersją. A zatem utożsamianie się z funkcją tamasu, czyli elementu postaci w naszym doświadczeniu, warunkuje wszelkie przylgnięcie, przywiązanie, nawyk do takiego lub owego przeżycia, jego treści czy przedmiotu.

Instynkt życia [samozachowawczy], czy przywiązanie do (nawyk) życia, może tu być tylko szczególnym rodzajem przywiązania, być może, że często dominującym nad innymi rodzajami nawyków, ale nie zawsze. Ograniczenie abhiniwesi do tego tylko przyzwyczajenia [a tym bardziej mieszanie go z innymi członami niewiedzy, jak awersja (dvesa) czy nawet pragnienie (raga)] wydaje się nielogiczne, i można traktować jako błędną [lub co najmniej niepewną] interpretację odpowiedniej sutry przez autora "Jogabhaszji". A nawet bardziej dosłowny przekład tej sutry[49] wskazuje, że autor "Jogasutr" rozumiał "svarasa" ("własne, czyli osobiste, smaki") ogólnie – jako wszelkie przyzwyczajenia (nawyki). Zaznaczył też, że występują nawet u mądrego, czyli znającego (vidvams), co jest wartościowe, co jest naszą prawdziwą naturą, naszym prawdziwym "ja" [drogą poznania pośredniego (anumana) lub poznania przejętego (agama), lub nawet dzięki chwilowemu poznaniu bezpośredniemu, tzw. poznaniu rozróżniającemu (vivekakhayati)[50], ale nie ugruntowanego w nim[51].

W tym systemie, gdzie szczegółowo teoretycznie opracowało się zagadnienia dyspozycyjnej sfery świadomości, czy mówiąc językiem psychologii głębi – podświadomości i jej tworów czy kompleksów (sanskar - samskara), zajmuje się inne stanowisko niż zajmował np. Freud. U tego ostatniego wystarczyło tylko poznać naszą zawartość podświadomą, ażeby uwolnić się od pewnych kompleksów, czyli przeszkadzających nam nawyków. Tutaj nie wystarczy ich poznanie [nie wystarczy być tzw. wiedzącym (vidvams)], lecz przez wielokrotne i długotrwałe powtarzanie aktów pozytywnego poznania należy je przepalić (przeważyć) [te sanskary ujemne sanskarami dodatnimi]. Czyli że od wiedzy do praktycznego jej urzeczywistnienia jest jeszcze długa droga praktyki jogi.

Rzecz jasna, że wtórne twory niewiedzy (avidya), takie jak pragnienia (raga), awersje (dvesa) i przyzwyczajenia (abhinveśa), sprawiają nie tylko to, że nie możemy ująć całej rzeczywistości, tj. ostatecznej w naszej świadomości rzeczywistości przedmiotowej w postaci gun, i rozróżnić od niej "ja" jako bytu podmiotowego różnego od niej, ale przyczyniają się też do błędów poznawczych w praktyce życiowej, gdzie przedmiotem poznania jest tylko fragment rzeczywistości, czyli poszczególne przedmioty światowe. Na przykład wchodząc [w Indiach] do ciemnego pokoju bierzemy sznur za węża, bo mamy lęk (rodzaj awersji, dvesa) przed wężem jako środkiem do przykrości. Widząc z daleka muszlę bierzemy ją za srebro, gdyż pożądamy bogactwa jako środka do przyjemności.

Tak samo [według komentatorów] można rozumieć wtórne źródła poznania [nie będące czystymi elementami poznania prawdziwego całej rzeczywistości], które służą do poznania prawdy o fragmencie rzeczywistości w naszej praktyce życiowej. Na przykład gdy widzę ogień płonący na górze, to mam poznanie bezpośrednie. A gdy widzę dym i wnoszę z tego, że na górze jest ogień, to mam poznanie pośrednie, ale znam wtedy ogień tylko ogólnie, pojęciowo, a nie znam tego konkretnego ognia w jego postaci, jaki płonie na tej górze. Jeśli osoba wiarygodna (prawdomówna) widziała na górze ogień lub wywnioskowała o nim na podstawie widzenia dymu i przekaże mi swoje poznanie za pomocą słów, to pojawi się u mnie poznanie przejęte.

3. Fantazjowanie (vikalpa)

Zarówno w 'poznaniu prawdziwym (pramana), jak i w 'poznaniu błędnym (viparyaya) przedmiotem, na który świadomość jest skierowana, jest rzeczywistość obiektywna (vastu). Nawet w poznaniu pośrednim i przejętym nasz akt uświadomienia dotyczy [choć pośrednio] rzeczy obiektywnej. A nawet w poznawaniu błędnym podstawą (alambana) jest rzeczy[wistość] obiektywna, choć ujmowana błędnie (mithya), gdyż na sferę poznania prawdziwego nałożyła się w naszej świadomości sfera błędnego poznawania. Fantazjowanie (vikalpa) nie dotyczy rzeczy[wistości] obiektywnej, a zatem jest

49

50

51

"poniżej" nie tylko sfery poznania prawdziwego, lecz również "poniżej" sfery błędnego poznawania[52]. Tutaj przedmiotem jest poznanie znaczenia słów. Jest to proces myślowy operujący pojęciami ogólnymi, powstałymi w wyniku konwencji słownej, utartego użycia słów. Jest to niewątpliwie zjawisko charakterystyczne dla kulturalnego społeczeństwa, gdzie poznanie rzeczywistości zastępuje się wyrazami i na ich znaczeniach i kombinacjach zużywa się energię poznawczą [53].

Aby powściągnąć fantazjowanie na ten temat, warto zacytować przykłady z "Jogabhaszji" [1.9]: "Duch (świadomość jaźniowa, caitanya) jest właściwą naturą (svarupa) puruszy. Skoro «purusza» znaczy to samo co «duch», więc co tutaj przez co jest oznaczone? ... Tak samo o puruszy się mówi, że jest niedziałający, na zasadzie przeciwieństwa z cechą rzeczywistości przedmiotowej (vastu). Albo przez wyrażenie «strzała zatrzymuje się, zatrzyma się, zatrzymała się» przyjmuje się samo znaczenie pierwiastka czasownikowego jako brak ruchu. Albo na przykład orzekając o puruszy, że ma atrybut nietworzenia [świata], rozumie się tylko sam brak atrybutu tworzenia, czyli że ten atrybut nie jest inherentny puruszy. A zatem ten atrybut się wyfantazjowało, i oto w ten sposób zachodzi proces myślowy".

Poznaniu pośredniemu i przejętemu, chociaż świadomość jest skierowana na rzecz[ywistość] obiektywną, też towarzyszy fantazjowanie (vikalpa), ponieważ występują w nich pojęcia ogólne, oparte na konwencji słownej. Towarzyszy ono nawet pewnym formom kontemplacyjnym [patrz Js. 1.42; Jbh. 1.42 i 43].

4. Sen głęboki (nidra)

Stan głębokiego snu, też zalicza się do zjawisk świadomościowych, chociaż jest to stan pustki. Uważa się, że możemy sobie ten stan przypominać. Poza tym głęboki sen jest sferą przysłaniającą wyższe stany świadomości, a więc też musi być powściągnięty. W normalnym stanie psychicznym człowieka, w stanie jawy i snu z marzeniami sennymi, dominuje domieszka radżasu nad domieszką tamasu.. Gdy w stanach tych człowiek się zmęczy ich aktywnością, ma potrzebę unieruchomienia - świadomości i zapada w głęboki sen. Wtedy tamas dominuje nad radżasem. W wypadku jogina, którego świadomość jest oczyszczona z domieszek tamasu i radżasu, nie ma stanu głębokiego snu, lecz jest nieprzerwany stan poznania bezpośredniego, lub w wypadku jogina, który osiągnął cel – tylko stan czystej jaźni, bez przedmiotu uświadomienia, tj. bez gun.

5. Przypomnienia (smrti)

Przypomnienia mają za przedmiot to, co było uprzednio doświadczone. A zatem może być przypomnienie wszystkich pięciu rodzajów zjawisk świadomościowych, wszystkich sfer świadomości, łącznie z przypomnieniem samych przypomnień.

Każde zjawisko świadomościowe zostaje "zapamiętane" w dyspozycyjnej sferze świadomości (cetas) lub – mówiąc językiem psychologii głębi – w sferze podświadomej. Te twory podświadome nazywają się sanskarami (samskara). Sanskary mają taką naturę, że prą do fenomenalizacji, dając znów zjawiska – przypomnienia. W ten sposób kręci się koło sanskar i zjawisk. Właściwie są one jednej natury. Różnią się tylko oznakami czasowymi. Gdy zjawisko przyjęło oznakę czasu przeszłego, to stało się sanskarą. Gdy sanskara przyjęła oznakę czasu przeszłego, to stała się zjawiskiem. Przy czym czas jako taki należy w tym systemie do przedmiotów błędnego poznawania. "Ożywa się pojęcia czasu tylko do szczegółowych analiz o względnej wartości poznawczej [por. Jbh. III. 52, Js. i Jbh. IV.33]. A zatem świadomość rozumie się jako rzecz, a nie jako całokształt zjawisk świadomościowych, ponieważ należy do niej również sfera dyspozycyjna (podświadoma). Ale nie jest to rzecz czy substancja w absolutnym sensie. Świadomość (citta) w stosunku do zjawisk i sanskar jest ich substancją, natomiast w stosunku do sattwy jest cechą, a jej wtórne formy są – można powiedzieć – cechami trzech guń.

Praktyka

Omówiło się zjawiska świadomościowe, a teraz objaśni się praktykę ich powściągania. Joga jako ujarzmienie czy powściągnięcie zjawisk świadomościowych jest dwojaka: tzw. z uświadomieniem (samprajnata) i druga (anya) [patrz Js.1.18] – bez uświadomienia (asamprajnata).

Joga z uświadomieniem jest to stan świadomości, w którym zostały powściągnięte na stałe, bezpowrotnie, wszystkie zjawiska świadomościowe oprócz zjawiska (elementu, sfery) bezpośredniego poznania (pratyaksa) [nieraz dla odróżnienia od zwykłej naoczności komentatorzy używają terminu parapratyaksa – wyższa naoczność – Jbh.1.43, a naoczność zwykłą nazywają lokapratyaksa – Jbh.I.49]. Zaczyna się ten stan od poznania rozróżniającego (vivekakhyati) nie zamąconego już

52

53

powracaniem niższego stanu z błędem poznawczym. Osiągnięcie go wymaga zazwyczaj wiele pracy nad sobą. Daje on tzw. prapoznanie (prajna) 'pełne prawdy (rtambhara), które prowadzi aż do kresu [Js. 1.48,11.27]. A zatem joga z uświadomieniem jest środkiem bezpośrednim do jogi bez uświadomienia, jak budowanie domu jest bezpośrednim środkiem do zbudowanego domu. Joga bez uświadomienia jest to stan samego puruszy lub inaczej – . stan "widza" w swojej właściwej naturze. Nie ma wtedy stanu poznania ani przedmiotu poznania. Gdy się jogin w tym stanie ugruntuje, gdy nie powróci stan jogi z uświadomieniem, ma miejsce kajwalia (kavalya – jedyność, absolutna wolność). Guny są wtedy puste dla puruszy, zniweczone, gdyż istotą ich jest służenie dla puruszy, dla jego doznawania – w wypadku błędnego poznawania, i dla uwalniania go od ich oglądania – w stanie jogi z uświadomieniem. Tak sprawa wygląda z punktu widzenia świadomości. Naprawdę jednak – jak głoszą teksty jogiczne, a nawet sankhjanistyczne – purusza jest zawsze wolnym bytem, prostą rzeczywistością, bez czegoś drugiego. W tym stanie "ja" = "ja". Ale właściwie stan ten jest nieokreślony, ponadkategorialny, bez cechy numerycznej. W przeciwieństwie do buddyzmu maha-janistycznego nie przyjmuje się tu teoretycznie, że "ja" uległo zniszczeniu na rzecz absolutnej rzeczywistości, lecz że się usunęło przeszkody przysłaniające prostą rzeczywistość, która jest naszą właściwą naturą, naszym prawdziwym "ja". Powyższe tezy wynikają z analizy "Jogasutr" i są w zgodzie z całą poprzedzającą historią tego systemu, poczynając od "Hymnu o puruszy" "Rygwedy" ("Rygveda"), "Księgi wratjów" ("Vratya") "Atharwawedy" ("Atharvaveda"), a kończąc na upaniszadach ["Katha", "Śvetaśvatara] i "Bhagawadgicie" (,,Bhagavadgita”). W niektórych punktach inny jest pogląd komentatorów. Na przykład autor " Jogabhaszji" zajmuje stanowisko, że guny w swojej istocie nie ulegają zniszczeniu, a zatem ontologicznie przyjmuje dualizm.

Jak wygląda taki jogin z punktu widzenia innych, niewyzwolonych, teksty podstawowe nie mówią. Ale najprawdopodobniej przyjmują się tu ideał wyzwolonego za życia (jivanmukta), choć sam termin nie występuje, gdyż z perspektywy wyzwolenia jogicznego nie ma chyba znaczenia, czy ciało fizyczne jeszcze żyje, czy też nie. Według "Jogawasiszthy" ("Jogavaśistha”)[54] dżiwanmukta nie ma żadnych pragnień, zawsze jest pogrążony w czystym "ja", choć się może poruszać i postrzegać wszelkie rzeczy. Choć "śpi", jest jednak "świadomy", choć jest w stanie czuwania, jednak śpi. Może wykonywać wszelkie czynności zewnętrzne, a jednak wewnętrznie żadną z nich nie jest dotknięty. Jest jednakowy zarówno dla tych, co są dla niego dobrzy, jak i dla tych, co czynią mu zło. Okazuje serdeczne zainteresowanie każdą osobą na jej właściwy sposób: z dziećmi się bawi, ze starszymi jest poważny, dla młodzieży – wesołym kompanem, a współczujący w smutkach człowieka cierpiącego. Jest mądry, miły i kochający wszystko, z czym się zetknie.

Wydaje się na podstawie tego opisu, jak też zebranych i wydanych w różnych wersjach rozmów z Ramakrishną, Maharshim Ramaną i Nisargadattą Maharadżem (Maharaj), że u wyzwolonych ciało, mowa i umysł działają normalnie, spontanicznie, jak gdyby instynktownie, ale harmonijnie z otoczeniem, chociaż twierdzą oni, że "z punktu widzenia" ich stanu nie ma świata, nie ma przedmiotu poznania, nie ma indywidualnego "ja", "ty", "oni". Trudno tu autorowi w sposób naukowy (społecznie sprawdzalny) dawać filozoficzne lub innego rodzaju uzasadnienia – zgodnie z pewną myślą indyjską: "Kto nie ma własnego poznania (prajna), a jest tylko wielce uczony ("osłuchany"), ten nie zna sensu nauk duchowych, jak łyżka – smaku zupy"[55]. "Jogasutry" jako najbardziej bezpośredni sposób na powściągnięcie zjawisk świadomościowych [dla uzyskania jogi z uświadomieniem] podają dwa środki, które według "Jogabhaszji" [1.12] należy stosować łącznie. Są to: 1) ćwiczenie jogiczne (abhyasa) i 2) bezpragnieniowość (vairagya).

1. Ćwiczenie jogiczne definiuje się lakonicznie jako dążenie (yatna) do stałego stanu w powściągnięciu [Js.1.13]. Z wypowiedzi komentatorów i z całego kontekstu wynika, że chodzi tu o subtelny akt woli, możliwy przy wielkiej a zarazem subtelnej energii psychicznej, skupiający świadomość, ściślej – jej zjawiska, w coraz to bardziej jednolity i prosty stan. Jest to niejako cofanie zjawiskowej świadomości wstecz, do jej źródła, podstawy, czyli do prapoznania (prajna).

2. Bezpragnieniowość polega na nielgnięciu do żadnego przedmiotu, zarówno do świata widzialnego, jak i subtelniejszych światów bogów, o których mówią księgi religijne. Ma to być akt opanowujący odpowiednio niższe zjawiska świadomościowe. Główną cechą bezpragnieniowości jest zachowywanie głębokiego spokoju w stosunku do wszelkich przedmiotów naszego doświadczenia. Nie ma to być ani "chwytanie" przedmiotów, ani "uciekanie" od nich [w tym drugim wypadku byłaby to awersja, jeszcze gorsza dla jogi niż pragnienie].

Ćwiczenie jogiczne (abhyasa) pracuje na rzecz nowego, lepszego stanu doświadczenia, a bezpragnieniowość (vairagya) jako spokojny stosunek do przedmiotów niszczy skrępowanie starym,

---

54

55

dotychczasowym doświadczeniem. Nie można bowiem uzyskać "nowego", dopóki się nie "wypuści z rąk" "starego"; dlatego wajragia jest tu niezmiernie ważną siłą. Ćwiczenie jogiczne, jeśli jest uprawiane przez długi czas, nieprzerwanie i ze skupioną uwagą (lub zupełnym oddaniem, satkara), przechodzi w stały stan (stopień) jogi. To znaczy, że nie tak szybko pokonuje się zjawiska świadomościowe rozpraszające się na przedmiotach, gdyż przeszkadzają sanskary z poprzednich przeżyć. Po drodze do stanu jogi przechodzi się przez wiele stopni kontemplacji (dhyana) i skupienia świadomości (samadhi), które choć już są niezwykłe, należą jednak jeszcze do sfery błędnego poznawania (viparyaya). Omówi się je później.

Gdy osiągnie się stan jogi z uświadomieniem, który zaczyna się od niezamąconego poznania rozróżniającego [puruszę od sattwy, a zarazem od trójki gun], nastaje wtedy spontanicznie wyższa forma bezpragnieniowości, którą się określa jako nielgnięcie do gun [Js.1.16] lub nielgnięcie do owego poznania rozróżniającego [Jbh. 1.2]. Wyższa forma ćwiczenia jogicznego w następstwie tego nielgnięcia jest już na pograniczu jogi z uświadomieniem i bez uświadomienia. Polega ona na zjawisku pustym treściowo, które się technicznie nazywa "wiramapratjaja" (viramapratyaya). "Wirama" ("virdma") znaczy "ustanie". Pratjaja jest to zjawisko bezpośredniego poznania, polegające na odbijaniu przez świadomość rzeczy[wistości], na zabarwianiu się nią. Pratjaja (pratyaya) jest zatem zjawiskiem intuicyjnej sfery świadomości (buddhi). W tym zjawisku intuicyjnym ustania (viramapratyaya) świadomość nie odbija już przedmiotu "widzenia", czyli gun, i w związku z tym nie bierze od puruszy odbicia w postaci "widza" zjawiskowego. Jest ona skierowana na samego puruszę, jak gdyby oddana mu całkowicie, zachodzi przeto ustanie wszelkiego odbijania; ponieważ purusza jest subtelniejszy od. niej i od guń. Jest to zjawisko samounicestwiające się, którego rezultatem jest joga bez uświadomienia.

Powściągnięcie zjawisk świadomościowych przez ćwiczenie jogiczne (abhyasa) i bezpragnieniowość (vairagya) mogą być dla wielu za trudne. "Jogasutry" podają przeto łatwiejsze środki. Na przykład przez skupienie się na Iśwarze (Iśvarapranidhana) też można osiągnąć jogę, ale tylko z_uświadomieniem (samprajnata) [Js.I. 23-29]. Iśwara (Iśvara) zgodnie z definicjami w "Joga-sutrach" i według interpretacji piszącego[56] jest "widzem" zjawiskowym, wtórnością puruszy (purusaviśesa), panem (Iśvara, prabhu) zjawisk świadomościowych, Bogiem osobowym jogi, który jest najwyższym "ja", ale danym w świadomości. Pod względem istoty jest tożsamy z puruszą, ale aktualnie jest wszechpoznający. Mówi się, że w nim jest podstawa (zalążek, bija) poznania rozwinięta w stopniu najwyższym, tj. wszechpoznającego [Js. i Jbh. 1.25]. Jest on przeto najwyższym guru (nauczycielem, mistrzem duchowym) [Js.1.26]. A zatem prawdziwym naszym guru jest nasze wewnętrzne "ja", co jest zgodne z całą wielowiekową tradycją indyjską.

Trudno nam jednak się skupić na tym naszym wewnętrznym guru, a kierowanie naszej myśli ku niemu przez powtarzanie wielozgłoskowego wyrazu "Iśwara" jako podstawy dla naszego pojęcia też utrudniałoby skupienie. Autor "Jogasutr" proponuje przeto powtarzanie (japa) oznaczającej Iśwarę krótkiej mistycznej zgłoski Om [a właściwie Ą] i wnikanie w jej znaczenie. Ta mistyczna zgłoska (pranava), na zasadzie długiego okresu konwencji słownej, ma już utarte znaczenie w tradycji indyjskiej. Określało się nią zawsze bądź najwyższą rzeczywistość, bądź pierwszy jej przejaw. Jest ona ściągnięciem trzech głosek: A – głoski najgłębszej, pierwszej, podstawowej dla innych, M – głoski najzewnętrzniejszej, bo wargowej, i U – głoski środkowej, co daje Aum. Kto zna trójkąt samogłoskowy z podstaw fonetyki, ten wie, że w połowie drogi między artykulacją A i U jest głoska O, natomiast M może być skrócone do samego unosowienia tegoż O, co daje Ą. Powtarzanie tej zgłoski może przejść w cichą mowę w formie ciągłej pamiętliwości tego prostego wrażenia dźwiękowego, służącego za podporę pojęcia z nim związanego, które utrzymywane w sposób ciągły jest już kontemplacją Iśwary. Doprowadzić to może stopniowo, poprzez różne stany skupienia, do desygnatu tej zgłoski, tj. do wtórności puruszy, czyli stanu jogi z uświadomieniem.

I ten sposób dla wielu może okazać się trudny, ze względu na warunki wewnętrzne lub zewnętrzne. "Jogasutry" proponują przeto jeszcze inne metody. Na przykład można oczyścić świadomość z niższych form zjawisk przysłaniających poznanie bezpośrednie przez pielęgnowanie (wywoływanie) uczucia życzliwości dla wszystkich istot, gdy je spotyka przyjemność, uczucia współczucia dla cierpiących, uczucia zadowolenia z dobrych (mających dobrą naturę lub czyny) i pobłażliwości (niegorszenia się) dla złych (mających zły charakter lub czyny). Autor "Jogasutr" wymienia wiele innych sposobów skupienia, oczyszczenia czy uspokojenia świadomości [co na jedno wychodzi], prowadzących do jogi z. uświadomieniem, wreszcie ten cykl prostych (niezłożonych) metod kończy następująco:

"Lub przez kontemplację czegokolwiek zgodnie z upodobaniem (co się lubi, co się kocha,

---

56

yathabhimata)" osiąga się uciszenie świadomości [Js. 1.39]. "Jogabhaszja" dodaje: "Może też kontemplować, co mu się żywnie podoba. Jeśli się ustali w tym, to choćby to było nie wiem co, osiąga stopień stałego stanu".

Ale te niezłożone metody mogą się też dla wielu innych okazać zbyt trudne. Proponuje się więc tzw. krija-jogę (kriyayoga), czyli ujarzmienie zjawisk świadomościowych przez działanie o wartości ascetyczno-mistycznej lub być może, w intencji autora "Jogasutr", ujarzmienie kriji (kriya) – funkcji radżasu (aktywności, zmienności w zjawiskowej świadomości) [por. Js. II. I i 18]. Na krijajogę składają się asceza (tapas), medytacja (svadhyaya) i oddanie się Iśwarze (Iśvarapranidhana). Dzięki ascezie oczyszcza się świadomość z pragnień, awersji i przywiązań do przedmiotów. Należy ją uprawiać na tyle, na ile nie zakłóca spokoju świadomości [Jbh. II. 1]. Medytacja polega na własnym (sva-), czyli niezależnym, studiowaniu nauk o wyzwoleniu lub wnikaniu w treść krótkich a głębokich myśli duchowych, tzw. mantr (mantra); do nich należy również najkrótsza z nich, zgłoska Om (Ą). "Iśvarapranidhana" może znaczyć "skupienie się na Iśwarze", ale autor "Jogabhaszji", licząc się z tym, że krijajoga jest przeznaczona dla ludzi nie mających jeszcze odpowiednio dużych zdolności do skupienia, interpretuje ją jako oddanie się Iśwarze, polegające na ofiarowywaniu mu jako Najwyższemu Mistrzowi (Paramaguru) wszystkich czynów, czyli wyrzeczeniu się ich skutków (owoców), a zatem – działaniu bezinteresownym [por. Jbh.II. 1]. Krijajoga ma wywołać skupienie (samadhi) i osłabić uciążliwości (kleśa), czyli usunąć wtórne skutki niewiedzy (avidya). Nie doprowadza ona zatem bezpośrednio do mądrości, poznania prawdziwego, czyli jogi z uświadomieniem. Osiąga się tylko pewne stany skupienia (samadhi) będące ogniwami pośrednimi na drodze do jogi [por. Js.II.2].

Wreszcie podaje się precyzyjnie opracowaną tzw. ośmioczłonową ścieżkę jogi, której człony stanowią środki pomocnicze do jogi (yoganga). Przez wypełnienie wszystkich ośmiu członów jogangi osiąga się poznanie rozróżniające "widza" od przedmiotu "widzenia", zapoczątkowujące stan jogi z uświadomieniem. Ale dokładne opanowanie któregokolwiek członu jogangi może w sposób naturalny dawać przejście do wyższych jej członów lub nawet do stanu jogi. A oto one: 1) jamy (yama), 2) nijamy (niyama), 3) asany (asana), 4) pranajama (pranayama), 5) pratjahara (pratyahara), 6) dharana (dharana), 7) dhjana (dhyana), 8) samadhi (samadhi).

1. Jamy (zasady moralne) są to: a) ahimsa (niekrzywdzenie), b) satya (prawda), c) asteya (niekradzenie), d) brahmacarya (wstrzemięźliwość zmysłowa) i e) aparigraha (nieposiadanie). Autor "Jogasutr" przykłada widać do nich wielką wagę, gdyż poświęca im liczne sutry (lakoniczne tezy) i aby zachęcić do ich pielęgnowania, obiecuje różne cudowne skutki dla tego, kto się w tych cnotach umocni. Zaleca też traktować je jako wielki ślub (zobowiązanie, regułę ascetyczną), który by obowiązywał niezależnie od kasty zawodowej, miejsca, czasu i okoliczności. Ale mówiąc o ugruntowaniu się w tych cnotach zapewne dużo większą wagę przykłada do głębokiego .stanu świadomości, w którym dopiero te cnoty są i przejawiają się w sposób naturalny.

a. Ahinsa (niekrzywdzenie) polega na niedokuczliwości w stosunku do jakiejkolwiek istoty w jakikolwiek sposób i kiedykolwiek. Jest ona zasadą podstawową, a wszystkie pozostałe jamy i nijamy praktykuje się dla ugruntowania się w tej cnocie [Jbh.II. 30].

b. Satja polega na umiłowaniu (trzymaniu się) prawdy. Umysł i mowa mają być zgodne z tym, co się bezpośrednio lub pośrednio poznało. Mowa nie powinna być zakłamana, błędnie ujmująca poznania lub niezrozumiała, gdyż ma służyć dobru innych istot [Jbh. 11.30].

c. Asteja (niekradzenie) w psychicznym sensie jest niezachłannością, niepożądaniem (asprha) przedmiotów (Viv.II.30]..

d. Brahmaczarja (wstrzemięźliwość zmysłowa) polega na opanowaniu pożądliwości zmysłowej. Według "Jogabhaszji" [11.30] ma tu być opanowany tajemny (gupta) narząd rozrodczy – psychiczny odpowiednik organu fizycznego. Waczaspati komentuje, że panuje się wtedy nad nasieniem nawet przy zbliżenia płciowym; dodaje też, że podobnie inne organa psychiczne powinny być opanowane [Tattv.II.30].

[W systemie jogi przyjmuje się pięć psychicznych narządów działania i pięć poznania – ekwiwalenty magiczne odpowiednich organów fizycznych i pięciu zmysłów.]

e. Aparigraha (nieposiadanie) zewnętrznie jest cnotą ubóstwa. Psychicznie rozumie się ją jako nieprzywiązanie" do przedmiotów i do świata (anupadana) [Viv. 11.30].

Po ugruntowaniu się w tych cnotach osiąga się już wysokie stany duchowe, które dają odpowiednio przejaw różnych cudownych mocy. Na przykład w obecności ugruntowanego w ahinsie zanika wszelka wrogość ze strony innych istot. U umocnionego w prawdzie mowa jest skuteczna, tzn. co powie, to się stanie, szczególnie w dziedzinie moralnej przemiany człowieka.

2. Na nijamy (praktyki ascetyczno-mistyczne) składają się: a) śauca (oczyszczanie, czystość), b) samtosa (zadowolenie), c) tapas (asceza), d) svadhydya (medytacja) i e) Iśvarapranidhana (skupienie się na lub oddanie Iśwarze).

a. Śauca jest to oczyszczanie zewnętrzne i wewnętrzne. Oczyszczanie zewnętrzne może być np. wodą (obmywanie ciała), ogniem (wciąganie przy zatrzymanym oddechu – po wydechu – wielokrotnie brzucha, co wzmacnia energię "ogniową" w okolicy pępka) itp. praktyki wstępne hathajogi (hathayoga). Należy tu również "czyste" odżywianie, jak spożywanie pokarmów bezmięsnych (nie pochodzących z uboju, czyli z krzywdzenia innych istot): zalecane są pokarmy o smaku łagodnym i słodkim. Dużo ważniejsza jest jednak czystość wewnętrzna (czystość uczuć, czyli tzw. czystość "serca", wysoce ceniona u joginów). Po ugruntowaniu się w czystości powstaje skłonność do zaniku (gubienia) doświadczenia ciała, tzn. że grube wrażenia czuciowe, dające doznanie ciężkości ciała, przechodzą we wrażenia lekkości. Nie odczuwa się również ciężkości w otoczeniu [ciał] innych ludzi, zyskuje na pogodzie umysłu, spokoju i przez oczyszczenie sattwy świadomości z zanieczyszczeń radżasem i tamasem dochodzi się do jogi z uświadomieniem.

b. Santosza polega na ćwiczeniu się w. stanie zadowolenia niezależnie od sytuacji i niewybieganiu pragnieniami naprzód. Rezultatem tego może być stan błogości, szczęśliwości.

c. Podstawowym tapasem (asceza) jest cierpliwe znoszenie takich par (dvandva) jak chłód i upał, głód i pragnienie. Do bardziej charakterystycznych praktyk ascetycznych należy np. wpatrywanie się w słońce bez mrugania powiekami. Warto może wspomnieć o poście księżycowym (candrayana) jako wspaniałej diecie odchudzającej. Zaczyna się" go od pełni księżyca i w pierwszym dniu spożywa się 14 kęsów jedzenia, a każdego następnego dnia o jeden kęs mniej, tak że przy nowiu, jest się na zerze. A potem z każdym dniem zwiększa się porcję jedzenia o jeden kęs aż do 14 kęsów przy następnej pełni. Na tym post się kończy. Wodę pije się zapewne bez ograniczeń, a jada się raz dziennie.

Swadhjaję i Iśwarapranidhanę opisało się już przy krijajodze.

3. Asana (pozycja jogiczna) według " Jogasutr" [II. 46] winna być nieruchoma i wygodna [chociaż wcale nie bywa taka na początku, zanim się w niej nie wyćwiczy]. "Jogabhaszja" [II.46] wymienia przykładowo 11 asan, takich jak padmasana (pozycja lotosowa), bhadrasana (pozycja miła), virasana (pozycja bohaterska), svastikasana (pozycja w formie swastyki, tj. znaku pomyślności) i inne, ale w końcu dodaje, że asana ma być po prostu nieruchoma i wygodna, i wreszcie – byle była wygodna (yathasukha), co by wskazywało na to, że przez asanę rozumie się też taki stan psychofizyczny, który nie przeszkadza w stosowaniu wyższych praktyk jogangi (yogańga), czyli że przy takim stanie można je uprawiać również w ruchu (bez siedzenia nieruchomego). Taki stan dawało na przykład ugruntowanie się w czystości (śauca). Asanie powinno towarzyszyć rozluźnienie napięcia. Można sobie pomóc w tym rozluźnieniu przez skupianie się na idei nieskończoności (wieczności, anantya), co pomaga w usunięciu wszelkiej niecierpliwości, powodującej napięcie. W asanie zaczynamy odczuwać przebiegające przez ciało bioprądy (siłę życiową, prana) i gdy nie ma wtedy rozluźnienia, ciało drży [por. Jbh.II.47]. Dzięki wyćwiczeniu się w asanie [bez napięcia] przestają praktykującego jogangę atakować takie pary (dvandva), jak chłód i upał, głód i pragnienie [Js.II.48].

4. Gdy powyższe warunki będą spełnione, odczuwalny bieg prany (siły życiowej) jest subtelny i zwolniony. Można wtedy przejść do pranajamy (powściągania prany). Prana (prana) biegnie z głębi świadomości do serca ("lotosu") subtelnego ciała o swoistej anatomii. Ma też swój przejaw [w pięciu swoich odmianach] w innych częściach tego subtelnego ciała. Ale nie ma tu miejsca na opisanie pranajam szczegółowo, a pobieżne ich potraktowanie mogłoby spowodować błędne ich rozumienie przez czytelnika. Pranajama jogangi w żadnym wypadku nie jest ćwiczeniem oddechowym, lecz zatrzymywaniem i powściąganiem subtelnej siły życiowej krążącej między świadomością a [subtelnym] ciałem. Nie polega wcale na wciąganiu powietrza do płuc lub wdychaniu jakiejś energii z zewnątrz, z powietrza. Pranajama jest długotrwała i subtelna [Js. 11.50]. Dzięki unieruchomieniu prany unieruchamia się umysł (manas) i jest on zdolny do przykuwania uwagi do subtelniejszego przedmiotu świadomości [Js. i Jbh. II. 53]. Dzięki powściągnięciu prany znika w świadomości tamas, przysłaniający sattwę [Js.II.52].

5. Jeśli sadhaka (człowiek stosujący sadhanę, czyli jogangę jako środek do jogi) nie uzyska przez pranajamę stopnia dharany, powinien uprawiać pratjaharę (wycofanie), polegającą na wycofaniu się z wrażeń zmysłowych lub, mówiąc językiem "Jogasutr", oddzieleniu narządów psychicznych (indriya, subtelnych zmysłów) od właściwych im przedmiotów, tj. wrażeń zmysłowych. "Jogabhaszja" [11.55] podaje pięć różnych rodzajów praktykowania pratjahary. Z tez "Jogasutr" i "Jogabhaszji" wynika, że wycofanie się z wrażeń zmysłowych może też polegać tylko na nieskrępowaniu wrażeniami, poczuciu wolności (niezależności) od wrażeń, pomimo ich doświadczania.

6. Dharana (przykucie uwagi) jest to związanie zjawiska świadomości z miejscem (deśa), przy czym miejsce jest tu bardzo szeroko rozumiane, niekoniecznie przestrzennie. Tym miejscem może być "lotos serca" (ośrodek duchowy), "światło na głowie" itp. ośrodki subtelne; może też być przedmiot zewnętrzny. Ale w zasadzie dharanę winno się wykonywać na możliwie najsubtelniejszym doznaniu dostępnym aktualnej świadomości sadhaki [por. Js. III. 6].

7. Dhjana (kontemplacja). Gdy w owym miejscu przykucia uwagi (dharany) zachodzi jednostajnośó pratjaji, to jest kontemplacja. Pratjaja – przypomina się [por. s. XLI] – jest zjawiskiem intuicyjnej świadomości (buddhi) i w porównaniu z poprzedzającą ją dharaną (aktem przykucia uwagi) jest biernym odbiorem nachodzącego na świadomość odbicia (zabarwienia) rzeczywistości będącej na zewnątrz niej (świadomości). Przy dharanie był jeszcze wysiłek (subtelny akt woli). Chociaż uwaga była przykuta do jednego miejsca naszego doświadczenia, prąd uświadomienia bywał zmienny, gdyż w jego przerwach pojawiały się przypomnienia z innych przeżyć. Przy kontemplacji natomiast jest monotonny akt uświadomienia. Nie jest to "medytacja" ("meditation"), jak często po angielsku oddają "dhjanę" Hindusi i badacze zachodni. Przez medytację rozumie się bowiem krążenie licznymi i różnorodnymi myślami wokół jednego tematu lub przedmiotu; jest ona tylko rozmyślaniem, rozważaniem.

8. Samadhi (skupienie) następuje wtedy, gdy nawet ten stosunkowo bierny akt uświadomienia zaniknie na rzecz stanu bardziej biernego w porównaniu z poprzednim i samo tylko wierne odbicie rzeczywistości wypełni pole świadomości. Mówi się wtedy, że kontemplacja niejako utraciła swoją naturę (monotonną pratjaję). W kontemplacji (dhayana) świadomość nie była jeszcze w pełni skupiona dla zupełnie biernego, niezależnego od naszych poprzednich przeżyć, odbioru rzeczywistości obiektywnej [na zewnątrz aktualnej świadomości]. Pratjaja zawierała jeszcze element pojmowania tej "nowej" rzeczy na sposób "stary"; była tu jednostajna pamiętliwość "starego" sposobu ujmowania rzeczywistości przy zjawieniu się rzeczywistości "nowej", subtelniejszej, podstawowej dla tej "starej". Naprawdę tutaj pratjaja, czyli nachodzenie na świadomość odbicia rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do niej, występuje, ale wolna już od elementu przypomnieniowego "starego" sposobu ujmowania rzeczywistości. Dlatego mówi się, że w samadhi kontemplacja jak gdyby utraciła swoją naturę. W najniższym samadhi, zwanym "nirvitarkasamapatti" ("popadniecie w stan rzeczywistości obiektywnej bez myślenia"), pole świadomości wypełnia wierne odbicie żywiołów indyjskich zwanych mahabhata (wielkie, grube elementy), których budowę stanowią liczne atomy. Tych pięć żywiołów tworzy cały mikro- i makrokosmos. Są to tzw.: ziemia, woda, ogień, wiatr i przestrzeń (akaśa). Są one pryncypiami pięciu wrażeń zmysłowych, jak: woń, smak, barwa, czucie i dźwięk [również wewnętrzny, słyszany już przez sadhakę], a wtórnie – świata fizycznego w różnych stanach materii. A zatem akasia jest arche dźwięku wewnętrznego, zwykłej przestrzeni ujmowanej przez umysł i wtórnych w niej dźwięków. "Przestrzeń" (akaśa) też jest złożona z atomów ["najdrobniejszych", najsubtelniejszych]. Samadhi nirvitarka poprzedzało samapatti (popadniecie) zwane "savitarka", czyli z myśleniem (z pojęciem ogólnym), tj. kontemplacja (dhyana) [por. Js. III. 3 i Js. 1.43]. Tę ostatnią trójkę członów jogangi nazywa się technicznym terminem "samyama (ściągnięcie)". Gdy się sanjamę (dharanę, dhjanę i samadhi) zastosuje do jakiegoś miejsca pola świadomości w samadhi [może tym miejscem być całe pole lub jego fragment], to produkuje się odpowiednie moce jogiczne (vibhuti), czyli tzw. cuda czy zjawiska parapsychiczne. Trzecia Księga "Jogasutr" zajmuje się właśnie tymi mocami. Zaleca się jednak wyzyskiwanie sanjamy do zdobycia następnego, wyższego stopnia samadhi. Po ugruntowaniu się bowiem w najniższym stopniu, w którym niejako utożsamiliśmy się z przedmiotem samadhi, zaczynamy sobie zdawać sprawę, że mahabhuty są tylko przedmiotem naszego doświadczenia, a element uświadomienia jest subtelniejszy od niego, a od tego ostatniego jeszcze subtelniejszy jest jego podmiot (nasze "ja"). Dokonując dharany na tym, co jest subtelniejsze, przenosimy naszą skupioną uwagę na ten subtelniejszy akt uświadomienia, dla którego znów subtelniejsza rzeczywistość staje się przedmiotem kontemplacji. Tym, co tutaj zabarwia świadomość, są tzw. elementy subtelne, będące pryncypiami żywiołów (tanmatra). Są to najsubtelniejsze ekwiwalenty pięciu wrażeń zmysłowych, nazywane "divya (boskie, świetliste)", a mianowicie: dźwięk (słowo?, śabda), czucie, barwa, smak i woń. Ta kontemplacja nazywa się "savicarasamapatti" ("popadniecie z przenikaniem, rozprzestrzenianiem, z rozciągłością"). Te tanmatry nie są już rozciągłe, gdyż rozciągłość tworzyły atomy akasi ("przestrzeni"), ale przypomnienie poprzedniego stanu, gdzie była jeszcze rozciągłość, a ściślej – atomy rozciągłości, przenika ten nowy stan kontemplacyjny. Gdy z tej kontemplacji przejdzie się w [drugi] stan samadhi zwany "nirvicarasamapatti" ("popadniecie bez przenikania rozciągłej rzeczywistości"), to pole świadomości wypełni ta czy inna tanmatra, która jest rzeczywistością nie umiejscowioną w jakiejkolwiek formie przestrzeni. Me ma też w tym doznaniu rozciągłości czasowej, w tym sensie, że nie ma poczucia czasu, mimo że następują jeszcze dalsze przemiany stanów. Jest szereg dalszych stanów nirwiczara, bez rozciągłości czasowej i przestrzennej, jak sanandasamdhi (skupienie z czystą błogością) w wypadku samapatti (popadnięcia) w stan samych

organów psychicznych (indriya), czy sasmitasamapatti – popadniecie w stan świadomości "jestem", czyli w stan buddhi (intuicyjnej świadomości sattwicznej, oczyszczonej z domieszki tamasu). Wszystkie te stany należą jeszcze do sfery błędnego poznawania. Dopiero następny stan, w którym przedmiotem odbitym w buddhi (intuicyjnej czitcie) są same guny, a podmiotem ("widzem") – odbicie puruszy, zalicza się do jogi [samprajnata]. W stanach nirwiczara, aż do osiągnięcia stanu jogi, radżas nie działa horyzontalnie (w przedmiocie lub akcie uświadomienia), lecz w głąb świadomości na rzecz zmiany jej stanu z grubszego na subtelniejszy (bardziej podstawowy), dlatego nie ma poczucia rozciągłości czasowej. Stany jogi z uświadomieniem i bez uświadomienia opisało się już powyżej.

PRZYPISY

1 Ma się tu na myśli sprzeczność w postawie wobec zagadnienia w trakcie zapoznawania się z nim, czyli zmienianie jednej postawy na inną, przeciwną tamtej itd.

2 Chodzi tu o tego rodzaju uprzedzenie, które utrudnia zapoznanie się z zagadnieniem, zbadanie jego przedmiotu i ewentualne stwierdzenie wartości poznawczej lub praktycznej.

3 Fanatyzm, szkodliwy poznawczo lub praktycznie, który z racji studiowania, eksperymentowania itp. nawet w zakresie niezwykle pociągającego przedmiotu nie musi mieć miejsca.

4 Gdyby powstał zarzut, że są jeszcze nauki stosowane, w których chodzi tylko o praktyczne wyzyskanie wiedzy, odpowie się następująco: 1) nauki praktyczne, konstrukcyjne, dostarczają materiału poznawczego naukom teoretycznym, z kolei te same i nauki normatywne zasadzają się na prawdach nauk teoretycznych; 2) celem ich jest prawda o zamierzonym skutku ich stosowania. Np. opracowuje się pedagogikę w imię prawdy o takiej a nie innej jej skuteczności. Ustanawia się prawo, bo taka a nie inna jest prawda o jego skutkach społecznych i osobistych lub prawda o sprawiedliwości. Powstaje technika budowania domu, bo prawdą jest, że przez jej stosowanie dom się nie zawali. Uczy się różnych technik sztuki, bo prawdą jest, że ułatwią [w taki czy inny sposób] powstanie dzieła o wartościach estetycznych; zresztą te same mają być w pewnym aspekcie prawdą przynajmniej przeżyciową o rzeczywistości.

5 Nie podaje się precyzyjnej klasyfikacji nauk, gdyż jest to niezmiernie trudne. Chodzi tutaj jedynie o ogólne uwrażliwienie czytelnika na możliwość różnego podejścia do jogi. Dla zapoznania się z klasyfikacją nauk i trudnościami jej przeprowadzenia odsyła się do książki: S. Kamiński, "Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk", Lublin 1970; podana tam jest też bogata bibliografia na ten temat do 1969 r.

6 Nie tylko behawioryzm i epifenomenalizm ("psychologia fizjologizująca"), lecz także psychologia właściwa (introspekcyjna) ma wiele wspólnego z naukami przyrodniczymi; do jej metody należy eksperyment. Psychika jako taka, choć nie jest ciałem, jest przedmiotem przyrodzonym (naturalnym). Psychologia należy też do nauk humanistycznych., gdyż zajmuje się zjawiskami psychicznymi, w których biorą początek procesy i wytwory będące przedmiotem nauk humanistycznych.

7 Warto wspomnieć, że w kulturze indyjskiej od czasów starożytnych przyjmowano wielość światów zarówno fizycznych, jak i "parafizycznych", gdzie najniższy ze światów rozciąga się na miliardy km [por. Jbh. III. 26]. Świat nie ma początku ani końca lub – co częściej – przyjmuje się wieczny cyklizm powstawania i zaniku świata. Jeden cykl istnienia świata miałby trwać 311 bilionów 40 miliardów lat [por. A. L. Basham, "Indie", Warszawa 1964, s. 294], U nas natomiast jeszcze do XIX w. wydawano dzieła z historii świata, w których istnienie ludzkości i świata obliczano na około 6000 lat.

8 Pomija się tu pewne intuicje [czy, być może, zapożyczenia ze wschodnich kultur] Leukipposa, Demokryta, Epikura, pitagorejczyków i innych, którzy próbowali dać szerszy pogląd zarówno na mikro-jak i makrokosmos, ale niestety kontynuacja tych poglądów została zaniechana. W starożytnej filozofii indyjskiej powszechnie przyjmuje się teorię atomów. W systemie jogi i kilku innych nawet przestrzeń ma budowę atomową. Ale we wszystkich systemach indyjskich, z wyjątkiem materializmu starożytnego, atomy składają się tylko na najniższą sferę świata w przeciwieństwie do poglądów greckich, gdzie atomy były najczęściej arche całej rzeczywistości. Przyjmowało się także atom czasu (ksana), w czym również wykazano wielką wyobraźnię liczbową. Np. według buddyjskiej "Samjuttanikaji" ("Samyuttanikaya'") II. 94 i 95, jedna doba składa się z 6 400 099 980 kszan, czyli że jedna kszana jest 74 075 częścią sekundy. Trzeba pamiętać, że tzw. cyfry arabskie, system zerowo-pozycyjny i samo pojęcie zera przejęliśmy za pośrednictwem Arabów z Indii, dzięki czemu mógł nastąpić szybki rozwój matematyki, a pośrednio – nowoczesnej fizyki, techniki i innych nauk.

9 W indyjskiej filozofii, szczególnie w jodze, już w starożytności rozpracowywano zagadnienie podświadomości w godny podziwu sposób.

10 Js. I. 2. Zestawienie znaczeń terminu "joga" zob.: L. Cyboran, "Filozofia jogi. Próba nowej

interpretacji", Warszawa 1973. [Patrz także posłowie do niniejszego wydania.]

11 Js. I. 6. 'Definicja analityczna (uddeśa) zjawisk świadomości.

12 Przez refleksję nad naszym doświadczeniem rozumie się tu introspekcję lub retrospekcję.

13 Termin "doświadczenie" przyjęło się tu zarówno na oznaczenie czystego doznania, bądź tzw. zewnętrznego (zmysłowego, przedmiotów zmysłów), bądź tzw. wewnętrznego (zawartość lub stricte pozostałą zawartość świadomości), jak i doznania wraz z dotyczącymi go sądami.

14 Zob. też posłowie.

15 Jbh. IV. 33. Stan puruszy jako niedziałającego (akartrbhava) podkreśla szczególnie filozofia sankhji. Por. Sk. 19, a także 10 i 11.

16 Js. III. 35.

17 "Widz", czyli podmiot "widzenia", jest tu podmiotem wszechpoznającym, poznającym bezpośrednio, intuicyjnie, wszelki przedmiot. Por. posłowie s. 343-348.

18 Js. I. 3.

19 Js. I. 4.

20 Warto dla zilustrowania zagadnienia guń i puruszy przeczytać wypowiedź autora "Jogasutr" i objaśnienie komentatora II. 18.

21 Js. I. 7. Definicja analityczna poznania prawdziwego.

22 Jbh. I. 48. Źródła cytatu nie rozpoznano.

23 Js. I. 8.

24 Jbh. I. 8.

25 Jbh. I. 8 i II. 28.

26 Js. II. 3 i Jbh. I. 8.

27 Jbh. I. 8.

28 Js. II. 5.

29 Termin "asmita" pochodzi od "asmi (jestem, sum)" + końcówka "ta (-tość)", co w całości etymol. znaczy "stan jestem", tutaj – "stan świadomości «jestem»".

30 Js. II. 6. Por. też Js. III. 35.

31 Jbh. II. 7.

32 Jbh. II. 8.

33 Por. s. XXIII-XXIV.

34 Js. II. 9.

35 Dosł. "nieskończonych głupców", Jbh. II. 9.

36 Jbh. II. 9.

37 "...abhiniveśa ... maranatrasa"

38 Js. II. 8.

38 Znaczenie terminu "aśis" nie jest całkiem jasne.

40 Jbh. II. 7.

41 Jbh. II. 9.

42 Js. II. 4.

43 Jbh. IV. 33: "A ta trwałość (wieczność, nityata) jest dwojaka: [1] 'niezmienna trwałość (kutasthanityata) i [2] 'trwałość w przemianach (parinamanityata). Spośród tych dwu wieczność niezmienna przynależy puruszy, wieczność z przemianami – gunom. To jest wieczne (trwałe, nitya), w czym ulegającym przemianie istota (tattva) nie jest zniszczona. A w obydwu wypadkach [puruszy i guń] jest wieczność z powodu niezniszczalności istoty". A zatem sanie guny też byłyby wieczne (trwałe, nitya) [jak to podaje »Samkhayakarika", ale autor "Jogasutr" mógł rozumieć "nitya" inaczej – w sensie absolutnej trwałości, to znaczy wieczności i niezmienności (nieulegania przemianie).

44 Js. III. 35. Ponieważ sattwa zajmuje "miejsce" doświadczenia najbliższe puruszy, to bezsprzecznie purusza jest nie zmieszany z pozostałymi gunami. Zresztą wynika to też z charakteru poznania prawdziwego jako poznania rozróżniającego puruszę od guń.

45 Js. II. 20. Por. też Jbh. I. 51, II. 27, III. 50. Zob. też posłowie s. 344-347.

46 Jbh. III. 18.

47 Zjawisko (vrtti) intuicyjnej świadomości (buddhi).

48 To, co powinno zostać usunięte, aby można było uzyskać wolność duchową.

49 Js. II. 9.

50 Dopiero niezamącone (niezachwiane) poznanie rozróżniające jest stanem jogi. Por. Js. II. 26, Jbh. II. 26, a także Jbh. I. 1.

51 Czyli że nie ma on stanu jogi, nie jest joginem [wolnym od karmana]. Por. Js. IV. 7.

52 Jbh. I. 9.

53 Miało to szczególne znaczenie w Indiach w kręgach braminów, gdy chodziło o wnikanie w treść (sens) starych a wielce szanowanych tekstów. Z pewnego punktu widzenia było to jednak rozwojowe, odciągając uwagę od cielesności przyczyniało się do "upsychicznienia" jednostek tym się zajmujących; nie mówiąc już o wartościach tzw. naukowych, jak rozwój gramatyki, matamatyki, logiki itp. jako cennych metodologicznie dla rozwoju innych nauk. U nas np. rozwój matematyki, logiki formalnej jest bezsprzecznie pod pewnym względem cennym i rozwojowym czynnikiem, nie tylko w sensie użyteczności praktycznej.

54 Por. Surendranath Dasgupta, "A History of Indian Philosophy", vol. 2, Cambridge 1955, s. 245-247.

55 Przełożono z sanskrytu ze "Złotych myśli" [A. Gawroński, "Podręcznik sanskrytu", Kraków 1932].

56 Zob. L. Cyboran, "Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji", Warszawa 1973 [wznowione w niniejszym wydaniu jako pierwsza część posłowia].

JOGASUTRY PRZYPISYWANE PATAŃDŻALEMU

I

JOGABHASZJA

CZYLI KOMENTARZ DO JOGASUTR PZYPISYWANY WJASIE

Księga pierwsza

0 SAMADHI czyli SKUPIENIU

[Jogabhaszja]

[Ten [1]]

który się wyrzekł pierwotnej natury

i przejawia się światu na liczne sposoby

aby wspierać dobro wolny od całego ogromu uciążliwości[2]

noszący śmiertelną truciznę[3]

wieloustny

pełen błogości

źródło wszelkiego poznania

opasany wężami[4] dla wiecznej jego rozkoszy

1

2

3

bóg[5]

Pan Wężowy

On was przeniknął nieskalanym ciałem

On – dawca jogi

skupiony w jodze

[Jogasutra]

atha yoganuśasanam

I.1. [przekład dosłowny sutry:] I NAUCZANIE JOGI [Forma rozwinięta przekładu:] Oto teraz inicjuje się (i, atha)[6] nauczanie[7] jogi.

[Jogabhaszja]

I.1. "I (atha)" jest tu [wyrazem] mającym znaczenie inicjacji[8]. Należy wiedzieć, że traktat nauczający jogi jest nacechowany inicjacją[9].

Joga jest to skupienie (samdhi)1[10]. Z drugiej zaś strony ono (skupienie) jako cecha (dharma) występuje na wszystkich stopniach świadomości (citta)[11]. Rozproszenie (ksipta)[12], omamienie (mudha)[13] skupienie chwilowe (ze skłonnością do rozproszenia, viksipta)[14], jednolitość (ekagra)[15] i powściągnięcie (niruddha)[16] – oto stopnie świadomości. Spośród [tych stopni] gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas)[17] ma skłonność do rozproszenia, skupienie, będąc zmieszane z 'czynnikiem rozproszenia (viksepa), nie należy do jogi.

Dopiero gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) jest jednolita (ekagra), ujawnia (oświetla) rzecz (artha) prawdziwie istniejącą, niszczy uciążliwości (kleśa), rozluźnia więzy karmana[18], zmierza do powściągnięcia, wtedy się mówi, że jest to tzw. joga 'z uświadomieniem (z świadomością, samprajnata).

A następuje ona po myśleniu (vitarka), po 'przenikaniu [przestrzennego świata fizycznego] (vicara), po [stanie] szczęśliwości (ananda) i po świadomości "jestem" (asmita), co omówimy później[19].

I.2. Gdy zaś nastąpi powściągnięcie (nirodha) wszystkich 'zjawisk świadomościowych (vrtti)[20], ma miejsce skupienie (samadhi) 'bez uświadomienia (bez świadomości, asamprajnata). W celu podania jej[21] definicji powstała następująca sutra[22]:

[Jogasutra]

yogaś cittavrttinirodhah

I.2. JOGA – POWŚCIĄGNIĘCIEM ZJAWISK ŚWIADOMOŚCI

[Forma rozwinięta przekładu:] Joga (ujarzmienie) jest to powściągnięcie (nirodha) zjawisk (vrtti) świadomości (citta).

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

[Jogabhaszja]

Dzięki nieużyciu wyrazu "wszystkich"[23] obejmuje się tą definicją również jogę z uświadomieniem (samprajnata).

Świadomość zawiera bowiem trzy guny[24], jako że ma naturę ujawniania (przejrzystości, prakhya)[25], aktywności (pravrtti)[26] i stałości (sthiti)[27]. Gdy sattwa[28] świadomości (citta), która – jak wiadomo – ma naturę ujawniania (przejrzystości), jest zmieszana z radżasem i tamasem, to lubuje się w mocy (panowaniu) i w przedmiocie (visaya). Gdy przenika ją obficie tamas, lgnie do nieprawości (adharma), niewiedzy (ajnana)[29], pragnienia (avairagya)[30] i niemocy (anaiśvarya).

W tej samej gdy zniknie zasłona zaślepienia[31], zaczyna się ona zewsząd (sarvatas) rozjaśniać i przeniknięta samym tylko radżasem skłania się do prawości (dharma), poznania (jnana), bezpragnieniowości (vairdgya) i panowania (mocy, aiśvarya). Ta sama wolna od najmniejszej skazy radżasu, pozostająca w 'swojej właściwej naturze (svarupa), ma tylko [intuicyjne] rozpoznanie (khyati) odmienności puruszy[32] od sattwy i lgnie do kontemplacji (dhyana) [zwanej] "spłukiwaczem cech" (dharmamegha)[33]. Kontemplujący (dhyayin) nazywają ją "najwyższym rozpoznaniem" (prasam-khydna).

Moc (śakti) 'podmiotu świadomości (citi)[34] jest niezmienna[35], nie ulega zmieszaniu[36], ma (może mieć?) 'przedmiot świadomościowy (visaya) pokazywany, ale jest czysta[37] i wieczna (nie ma końca, ananta).

Natomiast owo 'poznanie rozróżniające (vivekakhyati)[38], które ma naturę guny sattwy, jest jej (mocy) przeciwieństwem. Z tej przyczyny świadomość (citta) przestaje lgnąć do tego [poznania rozróżniającego][39] i nawet to rozpoznanie (khyati) powściąga. [Świadomość] utrzymując się w tym [powściągnięciu], przechodzi w stan sanskary[40]. Jest to 'skupienie bez zalążka (nirbijasamadhi)[41]. Ponieważ w tym [skupieniu] nic nie jest uświadamiane, jest [ono] bez uświadomienia (asamprajnata). Oto taka jest [[dwojaka]][42] joga jako powściągnięcie zjawisk świadomości.

I.3. Gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) utrzymuje to [powściągnięcie], jaką ma naturę purusza typu atmana ("ja")[43] poznającego za pomocą 'intuicyjnej świadomości (buddhi)[44], skoro nie ma swojego przedmiotu świadomościowego (visaya)? – [Podaje to] następująca [sutra]:

[Jogasutra]

tada drastuh svarupe 'vasthanam

I.3. WTEDY – STAN WIDZA W SWOJEJ NATURZE

[Forma rozwinięta:] Wtedy widz (drastr, podmiot bezpośrednio, intuicyjnie wszechpoznający)

utrzymuje się w swojej właściwej naturze (svarupa) [a to przy powściągnięciu wszystkich zjawisk świadomościowych].

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

[Jogabhaszja]

'Siła podmiotu świadomości (citiśakti) pozostaje (utrzymuje się) wówczas w swojej właściwej naturze tak jak w kajwalii (jedyności, absolutnej wolności)[45]. Ale gdy świadomość (citta) jest w 'stanie wyłonienia (vyutthana)[46], to chociaż [siła podmiotu świadomości] jest taka sama, występuje nie taka sama[47].

I.4. Jakże to możliwe? – Ponieważ ma przedmiot świadomościowy pokazany.

[Jogasutra]

vrttisarupyam itaratra

I.4. LUB MA NATURĘ WSPÓLNĄ ZE ZJAWISKIEM

[F. r.:] Lub (w drugim wypadku, itaratra)[48] zaliczanym jeszcze do jogi] widz (drastr) ma naturę wspólną ze zjawiskiem świadomościowym.

[Jogabhaszja]

Gdy zjawiska (vrtti) świadomości (citta) są w 'stanie wyłonienia (vyutthana), to purusza jest (ma?) zjawiskiem jednorodnym z nimi. Tak też podaje sutra [Pańczasikhy]: "Jest tylko jedno widzenie (darśana), tym widzeniem jest tylko rozpoznanie (khyati)". Świadomość (citta) na podobieństwo magnesu służy przez samą tylko bliskość i 'będąc przedmiotem widzenia (drśyatva)[49], staje się własnością puruszy jako właścicielą. Dlatego nie mający początku związek [świadomości i puruszy] jest przyczyną, że purusza ma 'intuicyjne poznanie (bodha) zjawisk świadomości.

I.5. Te zaś, których świadomość ma wiele i są przedmiotem powściągnięcia, są to –

[Jogasutra]

vrttayah pancatayyah klistaklistah

1.5. ZJAWISKA – PIĘCIORAKIE ; UCIĄŻLIWE I NIEUCIĄŻLIWE

[F. r.:] Zjawiska, których jest pięć rodzajów, są uciążliwe (klista) lub nieuciążliwe (aklista).

[Jogabhaszja]

Uciążliwe (klista) [są te zjawiska świadomościowe, które] mają przyczynę w uciążliwościach (kleśa)[50] i sprawiają gromadzenie się złoża karmicznego (karmaśaya)[51]. Nieuciążliwe (aklista) dotyczą rozpoznania (khyati) i przeciwstawiają się panowaniu (adhikara) gun. Nawet wpadłszy w strumień uciążliwych, pozostają nieuciążliwe. W szczelinach (przerwach) uciążliwych występują nieuciążliwe. W szczelinach (przerwach) nieuciążliwych są uciążliwe. Zjawiska wytwarzają odpowiednie (tego samego rodzaju) sanskary[52], a sanskary – znów zjawiska. Tak oto bezustannie się kręci kołowrót zjawisk i sanskar. Ta w ten sposób istniejąca świadomość (citta) – gdy jej panowanie (zadanie, adhikara) się skończy – przez upodobnienie się do atmana ustępuje lub ulega rozpuszczeniu (pralaya).

I.6. Pięciorakie zjawiska świadomościowe – zarówno uciążliwe, jak i nieuciążliwe – są następujące[53]

[Jogasutra]

pramanaviparyayavikalpanidrassmyrtayah

I.6. MIARY POZNAWCZE, WYPACZENIE, FANTAZJOWANIE, SEN, PRZYPOMNIENIE

[F. r.:] Poznanie prawdziwe (pramana, normy poznawcze, źródła poznania), błąd poznawczy (viparyaya, wypaczenie), fantazjowanie (vikalpa), sen głęboki (nidra) i przypomnienie (smrti).

[Jogasutra]

pratyaksanumanagamah pramanani

I.7. NAOCZNOŚĆ, POZNANIE ROZUMOWE, PEZEJĘCIE POZNANIA – MIARAMI

45

46

47

48

49

50

51

52

53

POZNAWCZYMI

[F. r.:] Są trzy rodzaje [i zarazem trzy stopnie] poznania prawdziwego (pramana, norm poznawczych, źródeł poznania) [– w kolejności od najwyższego do najniższego są to]: poznanie bezpośrednie (naoczność, pratyaksa), 'poznanie pośrednie (poznanie rozumowe, anumana) i 'przejęcie poznania [prawdziwego od innej osoby] (agama).

[Jogabhaszja]

I.7. Poznanie prawdziwe (miara poznania, pramana)[54] typu naoczności (pratyaksa)[55] jest to 'zjawisko świadomościowe (vrtti) mające przedmiot (visaya) świadomości (citta) powstały od zabarwienia się jej rzeczywistością (vastu) zewnętrzną za pośrednictwem 'narządów psychicznych (indriya)[56], w którym podstawę stanowi ujmowanie 'tego, co szczególne (viśesa) w rzeczy (artha) złożonej z 'tego, co ogólne (samanya), i z tego, co szczególne[57]. Etapem końcowym (wynikiem, phala) jest 'intuicyjne poznanie (bodha) zjawiska świadomości ze strony puruszy, które jest jednolite z tym [zjawiskiem]. O puruszy świadomym przez swoje odbicie [[w intuicyjnej świadomości (buddhi)]] powiemy jeszcze później[58].

Poznanie pośrednie (anumana)[59] jest to zjawisko świadomościowe, w którym podstawę stanowi ujmowanie tego, co ogólne (samanya), czyli że ma [ono] za przedmiot taki związek, który występuje w [rzeczach] podobnych (tego samego rodzaju), należących do 'przedmiotu poznania rozumowego (anumeya), a którego nie ma w [rzeczach] odmiennych (innego rodzaju). Na przykład księżyc i gwiazda – z powodu zmiany miejsca – mają [właściwość] ruchu, podobnie jak Czajtra[60], natomiast [góry] Windhja – ponieważ nie zmieniają miejsca – są nieruchome.

'Ten, który osiągnął poznanie (apta) wyjawia przy pomocy mowy (słowa) komuś innemu rzecz (artha), którą "widział" (bezpośrednio, intuicyjnie poznał, drsta) lub poznał pośrednio (anumita), w celu przekazania swojego poznania (bodha). 'Poznanie przejęte (agama) jest to zjawisko świadomościowe, którego przedmiot (visaya) stanowi prawda (tadarta, rzeczywistość?) powstała u słuchającego pod wpływem mowy (słowa). Jeśli mówiący podaje rzecz niewiarygodną, której nie "widział" (nie poznał bezpośrednio) lub nie poznał pośrednio (rozumowo), to wtedy takie poznanie przejęte chwieje się. Ale gdy mówca jest "oryginalny" (mula-), [to znaczy] który rzecz "widział" lub ujął pośrednio (rozumem), wówczas [poznanie przejęte] powinno być niezachwiane.

[Jogasutra]

viparyayo mithyajnanam atadrupapratistham

I.8. WYPACZENIEM – BŁĘDNE POZNANIE NIE OPARTE NA NATURZE RZECZYWISTOŚCI

[F. r.:] Błąd poznawczy (wypaczenie, viparyaya) jest to poznawanie w sposób błędny nie oparte na naturze rzeczywistości (tadrupa).

[Jogabhaszja]

I.8. Dlaczego ono nie jest poznaniem prawdziwym? – Dlatego, że poznanie prawdziwe (pramana) je usuwa (tłumi). Przedmiotem poznania prawdziwego jest bowiem rzecz (artha) realna (bhuta). Doświadcza się tu tłumienia nieprawdziwego poznania przez poznanie prawdziwe. Na przykład widzenie podwójnego księżyca jest tłumione przez widzenie (ujrzenie) jednego księżyca jako mające przedmiot prawdziwy.

Jest to owa [znana] pięcioczłonowa niewiedza (avidya), mianowicie: niewiedza (avidya), 'świadomość (stan) "jestem" (asmita), pragnienie (raga), awersja (dvesa) i przywiązanie [do życia?] (abhiniveśa), które stanowią uciążliwości (kleśa)[61]. Te same inaczej się nazywają (mają też swoje techniczne nazwy): ciemność (tamas), omamienie (moha), 'wielkie omamienie (mahamoha), mrok (tamisra) i 'ślepy mrok (andhatamisra). Te [uciążliwości] omówi się w związku z zanieczyszczeniem świadomości (citta)[62].

54

55

56

57

58

59

60

61

62

[Jogasutra]

śabdajnananupati vastuśunyo vikalpah

I.9. FANTAZJOWANIE – POZBAWIONE RZECZYWISTOŚCI, BĘDĄCE NASTĘPSTWEM POZNANIA SŁÓW

[F. r.:] Fantazjowanie (rojenie, myślenie czysto abstrakcyjne, vikalpa) jest pozbawione (puste, śunya) rzeczywistości (obiektywnej rzeczy, vastu) [i] powstaje [tylko] w wyniku [kombinacji] pojęć ogólnych (poznania, jnana) [związanych ze] słowami (śabda).

[Jogabhaszja]

1.9. Nie dociera ono do [sfery] poznania prawdziwego (pramana). Nie sięga też do [sfery] błędu poznawczego (viparyaya). Chociaż jest pozbawione rzeczywistości (rzeczy obiektywnej, vastu)[63], pojawia się jako 'proces myślowy (vyavahara) zależny od wszechwładzy słów. Na przykład: "Duch (caitanya) jest istotą (właściwą naturą, svarupa) puruszy." Skoro "purusza" znaczy to samo co "duch" (citi), więc co tutaj przez co jest oznaczone (wykazane)? Zachodzi w tym wypadku zjawisko, którego sensem jest oznaczanie (orzekanie?, vyapadeśa), jak np. "krowa Czajtry".

Tak samo o puruszy się mówi, że jest niedziałający, na zasadzie przeciwieństwa z cechą rzeczywistości przedmiotowej (vastu). Albo przez wyrażenia "strzała stoi [w miejscu]", "stanie", "stanęła" rozumie się (przyjmuje się, gamyate) samo znaczenie pierwiastka czasownikowego jako brak (zanik) ruchu. Albo na przykład orzekając o puruszy, że ma atrybut nietworzenia [świata], rozumie się tylko sam brak atrybutu tworzenia, czyli że [ten] atrybut (dharma) nie jest inherentny puruszy. A zatem ten atrybut wymyśliło się (wyfantazjowało się) i oto w ten sposób zachodzi proces myślowy.

[Jogasutra]

abhavapratyayalambana vrttir nidra

I.10. SEN – ZJAWISKIEM Z PODPORĄ PRATJAJI PUSTKI

[F. r.:] Sen głęboki (stan snu bez marzeń sennych, nidra) jest to zjawisko świadomościowe, w którym podporę uświadomienia (alambana)[64] stanowi pratjaja[65] pustki (abhava[66].

[Jogabhaszja]

1.10. Jest on również pewnego rodzaju pratjaja, ponieważ po przebudzeniu [może nastąpić] retrospekcja (pratyavamarśa): "Spałem dobrze, mój umysł (manas) jest spokojny, sprawia, że rozumienie moje jest jasne." "Źle spałem, przytępiony jest mój umysł, błądzi niespokojnie." "Spałem płytko i zaćmiony, ciężkie są członki mojego ciała, otępiałą mam świadomość, nieczynną (leniwą), jakby 'mnie jej pozbawiono (mi ją zabrano)." Przecież przebudzony nie mógłby mieć tego oto przypomnienia (retrospekcji), gdyby nie było doświadczenia (anubhava) pratjaji. Nie mogłyby powstać przypomnienia (smrti) mające tę [pratjaję]za przedmiot świadomościowy (visaya), gdyby się na niej nie zasadzały. Z tej przyczyny [przyjmuje się, że] głęboki sen (nidra) jest pewnego rodzaju pratjaja. A zatem w skupieniu (samadhi) powinien być powściągnięty na równi z innymi pratjajami.

[Jogasutra]

anubhutavisayasampramosah smrtih

I.11. PRZYPOMNIENIE NIE DOPUSZCZA DO ZANIKANIA PRZEŻYTEGO PRZEDMIOTU

[F. r.:] Przypomnienie (smrti) "narzuca"[67] (nie dopuszcza do zanikania, asampramosa) przeżyty (doświadczony uprzednio) przedmiot świadomościowy (visaya).

[Jogabhaszja]

I.11". Czy świadomość (citta) przypomina sobie pratjaję, czy przedmiot świadomościowy (visaya)?– Pratjaja zabarwiona 'przedmiotem ujmowania (grahya) zjawia się w obydwu postaciach – przedmiotu ujmowania i aktu ujmowania (grahana), i daje początek tego samego rodzaju sanskarze. Sanskara ta fenomenalizuje się dzięki 'swoim warunkom fenomenalizacji (svavyanjakanjana), tj. rodzi przypomnienie mające jej postać, złożoną zarówno z 'przedmiotu ujmowania (grahya), jak i aktu

63

64

65

66

67

ujmowania (grahana).

Spośród tych dwu (przedmiotu ujmowania i aktu ujmowania) 'intuicyjna świadomość (buddhi) ma najpierw postać aktu ujmowania, a przypomnienie ma najpierw postać przedmiotu ujmowania. Z kolei ono (przypomnienie) jest dwojakiego rodzaju: 'z przedmiotem przypomnienia wytworzonym [siłą wyobraźni] (bhavitasmartavya) i 'z przedmiotem przypomnienia nie wytworzonym (abhavitasmartavya). We śnie (w marzeniu sennym, svapna) jest przedmiot przypomnienia wytworzony, natomiast w czasie jawy (jagrat) przedmiot przypomnienia nie jest wytworzony[68]. Wszelkie przypomnienia pochodzą z doświadczenia (przeżycia, anubhava) poznania prawdziwego (pramana), błędu poznawczego (viparyaya), fantazjowania (vikalpa), głębokiego snu (nidra) i przypomnienia (smrti)[69]. A te wszystkie zjawiska mają naturę przyjemności (sukha), przykrości (duhkha) i omamienia (moha). Przyjemność, przykrość i omamienie objaśni się przy [okazji omawiania] uciążliwości[70]. Na przyjemności zasadza się pragnienie (raga), na przykrości zasadza się awersja (dvesa), na omamieniu zaś – niewiedza (avidya). Wszystkie te zjawiska świadomościowe (vrtti) mają być powściągnięte. Po powściągnięciu (nirodha) ich nastaje skupienie (samadhi) – bądź z uświadomieniem (samprajnata), bądź też bez uświadomienia (asamprajnata).

I.12. A oto następująca [sutra podaje], jaki jest sposób na powściągnięcie tych [zjawisk świadomościowych]:

[Jogasutra]

abhyasavairagyabhyam tannirodhah

I.12. POWŚCIĄGNIĘCIE ICH ĆWICZENIEM I BEZPBAGNIENIOWOŚCIĄ

[F. r.:] Zjawiska świadomościowe (vrtti) powściąga się za pomocą ćwiczenia jogicznego (abhyasa) i bezpragnieniowości (vairdgya).

[Jogabhaszja]

Rzeka świadomości (citta)[71] płynie bowiem w dwu kierunkach: płynie ku dobru (kalyana) i płynie ku złu (papa). Gdy podąża ku kajwalii (jedyności, absolutnej wolności) w głębinach sfery (pola, przedmiotu, visaya) rozróżniania (viveka)[72], to płynie ku dobru. Gdy dąży do świata (samsara), nie osiągając głębokości sfery rozróżniania, to płynie ku złu. W tej [rzece świadomości] nurt ku przedmiotom (visaya) zatrzymuje bezpragnieniowość" (vairagya), nurt z rozróżnianiem (viveka) odtamowuje 'ćwiczenie jogiczne (abhyasa) z widzeniem (darśana) rozróżniającym. A zatem powściągnięcie zjawisk świadomości zależy od tych dwu.

[Jogasutra]

tatra sthitau yatno bhyasah

I.13. ĆWICZENIE – DĄŻENIEM DO STAŁOŚCI W NIM

[F. r.:] Ćwiczenie jogiczne (abhyasa) jest to wysiłek dla (dążenie do, usiłowanie, yatna) [osiągnięcia] stałego stanu (stałości w, sthiti) tego [powściągnięcia].

[Jogabhaszja]

I.13. Stały stan (sthiti) jest wtedy, gdy ustał bieg świadomości (citta), pozbawionej zjawisk (vrtti). 'Usilne dążenie (prayatna) do tego celu jest to 'działanie energii (virya), jest to 'działanie woli (utsaha). Ćwiczenie jogiczne (abhyasa) jest to pragnienie osiągnięcia tego [stałego stanu] i działanie dla urzeczywistnienia go[73].

[Jogasutra]

[[sa tu]] dirghakalanairantaryasatkarasevito drdhabhumih

I.14. [[ALE ONO]] UPRAWIANE DŁUGI CZAS, NIEPRZERWANIE, ZE SKUPIONĄ UWAGĄ – TRWAŁYM STOPNIEM

[F. r.:] Ale ono (ćwiczenie jogiczne) [dopiero wtedy przechodzi w] trwały 'stopień jogi (bhumi), [gdy się je] uprawia przez długi czas, bez przerw i ze 'skupioną uwagą (satkara).

[Jogabhaszja]

68

69

70

71

72

73

I.14. [Ćwiczenie jogiczne winno być] uprawiane długi czas, uprawiane nieprzerwanie (bez przerw) i uprawiane z wielką uwagą. Dzięki zastosowaniu ascezy (tapas)[74], 'powściągliwości zmysłowej (brahmacarya)[75], wiedzy duchowej (vidya) i wiary, czyli gdy się [ćwiczeniu jogicznemu] poświęci wielką uwagę (satkaravant)[76], przechodzi [ono] w 'stały stopień jogi (drdhabhumi) – to znaczy (sens jest taki), że nie tak szybko (łatwo) pokonuje się 'przedmiot świadomości (visaya), gdyż utrudnia sanskara wyłaniania (vyutthana).

[Jogasutra]

drstanuśravikavisayavitrsnasya vasikarassamjna vairagyam

I.15. UŚWIADAMIANIE PANOWANIA WOLNEJ OD PRAGNIENIA PRZEDMIOTU WIDZIALNEGO I OBJAWIONEGO – BEZPRAGNIENIOWOŚCIĄ

[F. r.:] Bezpragnieniowość (vairagya) jest to-uświadamianie (samjna) panowania (vaśikara) [ze strony świadomości] 'wolnej od pragnienia (vitrsna) przedmiotu (visaya) 'świata widzialnego (drsta) i 'świata objawionego (świata bogów, anuśravikca).

[Jogabhaszja]

I.15. Bezpragnieniowość (vairagya) jest to akt (uświadamianie, samjńa) panowania, mający naturę nielgnięcia {anabhoga) [do przedmiotu świadomościowego], dzięki '"wielkiemu rozpoznaniu" (prasamkhyana) wolny od 'przedmiotu odrzucania (przedmiotu porzucania, heya) i 'przedmiotu przyjmowania (upadeya), występujący w świadomości (citta) nie pragnącej (wolnej od pragnienia, vitrsna) przedmiotu (visaya) [świata] widzialnego, jak np. kobiet, jedzenia, picia, władzy, i nie pragnącej przedmiotu [świata] objawionego, jak np. osiągnięcia nieba, bezcielesności, rozpuszczenia w prakrti[77], a chociaż będącej w kontakcie z przedmiotem niebiańskim (boskim, divya) lub ziemskim (zwykłym, ludzkim, nieboskim, adivya), to jednak patrzącej na przedmiot jako na 'coś niedoskonałego (coś szkodliwego, dosa).

[Jogasutra]

tatparam purusakhyater gunavaitrsnyam

I.16. WYŻSZE OD NIEJ – NIEPRAGNIENIE GUN MAJĄCEJ ROZPOZNANIE PURUSZY

[F. r.:] Wyższą formą bezpragnieniowości jest niepragnienie (nielgnięcie do, vaitrsnya) gun [ze strony świadomości] mającej [intuicyjne] rozpoznanie (khyati) puruszy [jako różnego od gun].

[Jogabhaszja]

I.16. Patrzący na 'przedmiot świadomościowy (visaya) w postaci świata widzialnego i świata objawionego jako na 'coś niedoskonałego (coś szkodliwego) jest tym, który jest wolny od pragnień. A teraz chodzi o wolnego od pragnienia (lgnięcia do) gun, tworzących naturę tego, co jest przejawione (vyakta), i tego, co jest nie-przejawione (avyakta), który dzięki 'ćwiczeniu jogicznemu (abhyasa), polegającemu na "widzeniu" [ze strony!] puruszy, ma 'intuicyjną świadomość (buddhi) zaspokojoną jego (puruszy) czystością (śuddhi) i (czyli?) 'doskonałą samotnością (praviveka). Bezpragnieniowość jest zatem dwojaka. Z tych dwu ta druga jest samą tylko 'ciszą poznania jego [puruszy?] (tajjnanaprasada). Gdy u jogina, u którego [uprzednio] wystąpiło rozpoznanie (khyati), nastanie ta [bezpragnieniowość], wie [on], że osiągnął to, co było do osiągnięcia. Uciążliwości (kleśa), które miały zniszczeć, zniszczały. Przerwany został ciąg żywotów (istnień, bhava)[78], ściśle ze sobą powiązanych, który gdy nie jest przerwany (odcięty), to ten, co się urodził, umiera, a ten, co umarł, rodzi się. Nawet poznania ostatecznym kresem jest bezpragnieniowość. Pozostaje ona bowiem w bezpośredniej styczności z kajwalią.

I.17. A teraz ze względu na to, że [skupienia], mającego zjawiska świadomościowe powściągnięte, [dokonuje się] dwoma sposobami, więc żeby opisać [to, którego dokonuje się pierwszym sposobem], tj. skupienie (samadhi) z uświadomieniem (samprajnata) [ułożono następującą sutrę]:

[Jogasutra]

vitarlcavicaranandasmitarupanugamat samprajnatah

I.17. W NASTĘPSTWIE POSTACI MYŚLENIA, PEZENIKANIA, BŁOGOŚCI, STANU "JESTEM" –

74

75

76

77

78

Z UŚWIADOMIENIEM [79]

[F. r.:] W następstwie [ćwiczenia jogicznego w] postaci myślenia (vitarka), [potem] przenikania (vicara) [subtelnej rzeczywistości], [później] błogości (szczęśliwości, ananda), [wreszcie] 'świadomości "jestem" (stanu "jestem", asmita) [nastaje joga, lub skupienie] z uświadomieniem (z świadomością, samprajnata).

[Jogabhaszja]

Myślenie (vitarka)[80] zachodzi wtedy, gdy jest grube 'doznanie (abhoga)[81] w podporze (alambana) świadomości (citta). Przenikanie (vicara)[82] [przestrzennego świata fizycznego ma miejsce, gdy w podporze, świadomości jest doznanie] subtelne. Szczęśliwość (ananda) jest to błogość (hlada). 'Stan "jestem" (asmita) – to świadomość jedynie siebie samego (ekatmika)[83]. Spośród tych pierwsze – złożone z [tych] czterech [poziomów stanów] – jest to skupienie (samadhi) 'z myśleniem (savitarka). Drugie – pozbawione myślenia (vitarka) – jest skupieniem 'z przenikaniem (savicara). Trzecie – pozbawione przenikania (vicara) – jest to skupienie 'ze szczęśliwością (z błogością, sananda). Czwarte – pozbawione tej [ostatniej] – jest to sama tylko 'świadomość "jestem" (asmita). Wszystkie te [cztery rodzaje] skupienia (samadhi) są 'z podporą świadomościową (salambana).

I.18. A teraz: jakim sposobem osiąga się skupienie (samadhi) bez uświadomienia (asamprajnata)? Albo jaka jest jego natura? – [Na to pytanie odpowiada] następująca [sutra]:

[Jogasutra]

viramapratyayabhyasapurvah samskaraśeso 'nyah,

I.18. PO ĆWICZENIU Z PRATJAJĄ USTANIA, Z RESZTKĄ SANSKAR – INNA

[P. r.:] W następstwie 'ćwiczenia jogicznego (abhyasa) z pratjają [sfery] ustania (zaniku, virama) [zjawisk świadomościowych][84], gdy pozostaną same tylko sanskary, nastaje drugi (inny, anya) [rodzaj jogi, lub skupienia, tzw. bez uświadomienia (bez świadomości)].

[Jogabhaszja]

Skupienie (samadhi) 'bez uświadomienia (asamprajnata) jest to powściągnięcie (nirodha) świadomości (citta), w którym [to stanie] po ustaniu (zaniku) wszystkich zjawisk świadomościowych pozostały tylko sanskary. Środkiem do tego jest wyższa bezpragnieniowość. Ponieważ ćwiczenie jogiczne (abhyasa) z 'podporą świadomościową (alambana) nie nadaje się jako 'środek do osiągnięcia (droga dojścia, ścieżka jogi, sadhana) tego [stanu], przeto wytwarza się niby (nierzeczywistą, bez rzeczywistości przedmiotowej?, nirvastuka) podporę świadomościową, którą stanowi pratjają ustania (zaniku, virama) [zjawisk świadomościowych]. A ta [pratjają] jest pozbawiona (próżna, pusta, śunya) rzeczy (artha). Ze względu na to, że świadomość (citta) nie ma podpory (alambana) i w następstwie ćwiczenia jogicznego z tą [pratjają] przechodzi jak gdyby w niebyt (abhava), jest to skupienie (samadhi) 'bez zalążka (bez podstawy, bez zarodka, nirbija), jest bez uświadomienia (asamprajnata).

I.19. To oto [skupienie], jak wiadomo, jest dwojakiego rodzaju: powstałe dzięki pratjaji [osiągniętej za pomocą stosowanego] środka i powstałe dzięki pratjaji naturalnej (wrodzonej, bhava). Z tych dwóch [skupienie bez uświadomienia] powstałe dzięki pratjaji [ustania osiągniętej za pomocą stosowanego] środka występuje u joginów.

[Jogasutra]

bhavapratyayo videhaprakrtilayanam,

I.19. PERATJAJA NATURALNA – U BEZCIELESNYCH I ROZPUSZCZONYCH W PRAKRTI

[F. r.:] U bezcielesnych (videha) i 'rozpuszczonych w prakrti (roztworzonych w pierwiastkach twórczych, prakrtilaya) [skupienie bez uświadomienia powstało dzięki] pratjaji naturalnej (wrodzonej, bhava)[85].

[Jogabhaszja]

U bezcielesnych (videha) bogów (deva) pratjaja ustania jest (była?) naturalna (wrodzona, bhava-).

79

80

81

82

83

84

85

Przez to, że świadomość (citta) ma doznanie (upabhoga) samej tylko sanskary 'własnej jaźni (sva), oddalają (przenoszą) oni odpowiednie (tego samego rodzaju) owocowanie (skutek karmiczny, vipaka) sanskary własnej jaźni, doświadczając (anubhavant) pozornie (jak gdyby, iva) stopnia kajwalii. Tak samo roztworzeni w prakrti (rozpuszczeni w pierwiastkach twórczych, prakrlilaya)[86] – mając 'dyspozycyjną sferę świadomości (cetas) wraz z jej zadaniem (adhikara) rozpuszczoną w prakrti – doświadczają pozornie stopnia kajwalii, dopóki znów się nie zjawi świadomość (citta) na mocy zadania [które ma wykonać].

[Jogasutra]

śraddhtviryasmrtisamadhiprajnapurvaka itaresam

I.20. U INNYCH W NASTĘPSTWIE WIARY ENERGII, PAMIĘTLIWOŚCI, SKUPIENIA I POZNANIA PRAWDY

[F. r.:] U innych [niż ci wymienieni w poprzedniej sutrze] powstaje [skupienie bez uświadomienia] w następstwie wiary (śraddha), energii (virya), pamiętliwości (smrti), skupienia (samadhi) i poznania prawdy (prajna).

[Jogabhaszja]

I.20. U joginów powstaje [skupienie bez uświadomienia] dzięki 'pratjaji [osiągniętej za pomocą stosowanego] środka (upayapratyaya). Wiara (śraddha) jest ufnością do (łaską?, samprasada, uspokojeniem) 'dyspozycyjnej sfery świadomości (cetas)[87]. Strzeże ona bowiem jogina jak dobra matka. U tego, który ma dar wiary, rodzi się energia (wola, virya) dążącego do rozróżniania (viveka). U kogo się zrodziła energia, u tego zjawia się kontemplacja (pamiętliwość, smrti)[88]. U kogo jest kontemplacja, tego świadomość osiąga zupełne skupienie. Gdy świadomość jest skupiona, pojawia się rozróżnianie (viveka) [w stanie] poznania prawdy (prajna), za pomocą którego [jogin] poznaje 'rzeczywistość zgodnie z prawdą (yathartham vastu). Przez 'ćwiczenie jogiczne (abhyasa) [polegające] na tym [rozróżnianiu] i przez bezpragnieniowość w stosunku do przedmiotu tego [rozróżniania] nastaje skupienie (samadhi) 'bez uświadomienia (asamprajnata).

I.21. Tych zaś joginów jest dziewięć [rodzajów] zależnie od [stosowanego] sposobu, [który może być] słaby, średni i silny. I tak [mamy jogina] stosującego sposób słaby, stosującego sposób średni i stosującego sposób silny. Spośród tych [joginów] stosujący sposób słaby może być trojakiego rodzaju: [jogin] ze słabą potęgą [bezpragnieniowości], ze średnią potęgą i z wielką potęgą. Tak samo – [jogin] stosujący sposób średni, tak samo – stosujący sposób silny. W tej oto [sutrze podaje się, że spośród joginów] stosujących silny sposób –

[Jogasutra]

tivrasamveganam asannah

I.21. U OSTRO-POTEŻNYCH – BLISKIE

[F. r.:] U ostro [ćwiczących] i potężnych [w bezpragnieniowości skupienie] jest bliskie.

[Jogabhaszja]

– To znaczy, że [rychło ma miejsce] osiągnięcie skupienia (samadhi) i skutku (owocu) skupienia.

[Jogasutra]

mrdumadhyadhimatratvat tato 'pi viśesah

I.22. Z POWODU SŁABOŚCI, ŚREDNIOŚCI I NADMIERNOŚCI – WYŻSZY NAWET OD NICH

[F. r.:] Ponieważ może być stopień słaby, średni i wysoki, [przeto] nawet od tych [ostro ćwiczących i potężnych w bezpragnieniowości] może być jeszcze silniejszy (wyższy, viśesa) [dążący do skupienia][89].

[Jogabhaszja]

I.22. [Dążący do skupienia] może być .słabo ostry [w ćwiczeniu jogicznym], średnio ostry i bardzo ostry. Nawet od tych może być silniejszy (wyższy, viśesa) [i jeszcze wyższy] nawet od silniejszego (wyższego) od tamtych: u słabo ostrych [w ćwiczeniu jogicznym] i potężnych [w bezpragnieniowości] osiągnięcie skupienia (samadhi) i skutek (owoc) skupienia 'nastąpi rychło (jest blisko), rychlej niż u niego nastąpi u średnio ostrego i potężnego, a jeszcze rychlej nastąpi u bardzo ostrego i potężnego,

86

87

88

89

czyli u stosującego nadzwyczaj silny sposób.

I.23. Czy skupienie może 'nastąpić jeszcze rychlej (być jeszcze bliżej) niż u tego ostatniego? – Oto następna [sutra rozstrzyga], czy na osiągnięcie tego [skupienia] jest jeszcze inny sposób, czy też nie ma:

[Jogasutra]

iśvarapranidhanad va

I.23. LUB PRZEZ SKUPIANIE SIĘ NA IŚWARZE

[F. r.:] [Skupienie, czyli samadhi, można również osiągnąć (lub)] przez 'skupianie się (pranidhana)[90] na Iśwarze[91].

[Jogabhaszja]

Przez skupianie się na Iśwarze, które jest 'szczególnym rodzajem (wyższą formą?, viśesa) bhakti (czczenia Boga) – nakłoniony Iśwara pomaga samą tylko kontemplacją wlaną (abhidhyana) temu [który się na nim skupia]. Dzięki samej jego kontemplacji wlanej (abhidhyana) jogin jest jeszcze bliżej osiągnięcia skupienia i skutku skupienia.

I.24. A teraz ażeby objaśnić, kim jest ów Iśwara, który jest różny (-vyatirikta) od istotnego (pradhana-) puruszy, [sutra] podaje:

[Jogasutra]

kleśakarmaviparkaśayair aparamrstah purusaviśesa Iśvarah

I.24. IŚWARA – SZCZEGÓLNOŚCIĄ PURUSZY, NIETKNIĘTY UCIĄŻLIWOŚCIAMI, KARMA-

NEM, OWOCOWANIEM, ZŁOŻEM

[F. r.:] Iśwara jest zróżnicowaniem (szczególnością, viśesa) puruszy[92], jest nieskalany (nietknięty, aparamrsta) uciążliwościami (kleśa), karmanem, skutkiem karmicznym (owocowaniem, vipaka) i 'złożem karmicznym (aśaya).

[Jogabhaszja]

Uciążliwości (kleśa) są to niewiedza (avidya) itd.[93] Karmany (czyny wartościowane moralnie) są pomyślne i niepomyślne. 'Skutek karmiczny (owocowanie, vipaka) jest to skutek (owoc, phala) tych [karmanów]. 'Złoże karmiczne (aśaya) – to skłonności (dyspozycje, vasana) odpowiadające tym [karmanom]. Występują one w umyśle (manas), ale przypisuje się je puruszy. On bowiem jest jakoby [?] (iti) 'tym, co spożywa (tym, co doznaje, bhoktr) ich skutek (owoc). Podobnie jak zwycięstwo lub klęskę, która wystąpi u wojowników, przypisuje się (odnosi się do?) władcy. Ten, który tym doznaniem (bhoga) jest nieskalany, jest Iśwarą, czyli szczególnością, (zróżnicowaniem, wtórnością, viśesa) puruszy.

Może dlatego, że osiągnął kajwalię? Jest przecież wielu kewalinów (tych, którzy osiągnęli kajwalię).

Ci bowiem zerwawszy (przeciąwszy) potrójne więzy (bandha)[94] osiągnęli kajwalię. Ale Iśwara takich (ich) więzów ani nie miał, ani mieć nie będzie. Jak wiadomo, wyzwolonego (mukta) poprzedza kres więzów, ale w wypadku Iśwary tak nie jest. Albo, jak w wypadku rozpuszczonego w prakrti (w pierwiastkach twórczych), wiemy, że kres więzów nastąpi później, ale to nie dotyczy Iśwary. On przecież zawsze jest wyzwolony (mukta) i zawsze jest Iśwarą. Ta oto wyniosłość (eminencja, utkarsa) Iśwary jest wieczna z tej przyczyny, że przyjmuje [on] wszechwładną [?] (prakrsta) sattwę. Ale czy jest jakiś dowód (nimitta) na niego (jego istnienie) [?]? A może nie ma dowodu? – Dowodem na niego są siastry[95]. A znów jaki dowód mają siastry? – Dowód leży w istnieniu wszechwładnej sattwy.

Związek tych dwu – siastr i wyniosłości (wszechwładzy), tkwiących w sattwie Iśwary, nie ma początku. Jedno z drugiego wynika (powstaje?, bhavati), a zatem Iśwara jest zawsze! Zawsze jest wolny (wyzwolony, mukta)! Nic też nie równa się ani nie przewyższa jego panowania (stanu Iśwary, (aiśvarya). A oto dlaczego tego (panowania) nie przewyższa żadne inne panowanie: gdyby je coś przewyższało, to byłoby tym samym. A zatem u kogo nastąpi osiągnięcie szczytu panowania, ten jest Iśwarą. Nie ma też 'stopnia Iśwary (aiśvarya) wspólnego (zbiorowego). Dlaczego? – Bo gdyby jednej

90

91

92

93

94

95

rzeczy pragnęło równocześnie dwu równych sobie, np. [jeden z nich by chciał:] "Niech będzie to nowe!", [a drugi:] "Niech będzie to stare!", to jeden tę rzecz osiągnie [czyli zwycięży], a drugi stanie się niższy, tzn. ten, któremu się nie udało uzyskać przedmiotu życzenia. Ażeby dwu równych sobie jednocześnie osiągnęło daną rzecz, to czegoś takiego nie ma – na zasadzie sprzeczności rzeczy (przedmiotu, celu, sensu?, artha). Ten przeto jest Iśwarą, który ma panowanie (władztwo, stan Pana, aiśvarya) niezrównane i nieprzewyższalne. A jest on tzw. "purusaviśesa" (zróżnicowaniem puruszy, szczególnością puruszy)[96]

{Jogasutra]

tatra niratiśayam sarvajńabijam

I.25. W NIM NIEPRZEWYŻSZALNY ZALĄŻEK WSZECHWIEDZĄCEGO

[F. r.:] W Iśwarze jest zalążek (bija) wszechwiedzącego (sarvajńa) nieprzewyższalny [przez nikogo].

[Jogabhaszja]

I.25. Co jeszcze? (A nadto:) Wszelkie ujmowanie (grahana, akt poznawczy), [mające przedmiot] przeszły, przyszły lub teraźniejszy, pojedynczy, złożony lub ponadzmysłowy[97], nikły czy wielki, stanowi zalążek (nasienie, bija) wszechwiedzącego (wszechpoznającego, sarvajńa). U kogo jest [on] rozwinięty [w stopniu] najwyższym (nieprzewyższalnym), ten jest wszechwiedzący (wszechpoznający). Jest (ma miejsce) osiągnięcie szczytu (najwyższego stopnia) [rozwoju] zalążka (nasienia) wszechwiedzącego ze względu na to, że jest stan nieprzewyższalności, podobnie jak w wypadku miary. U kogo ma miejsce osiągnięcie szczytu poznania, ten jest wszechwiedzący (wszechpoznający). A ten jest tzw. wtórnością (szczególnością, zróżnicowaniem) puruszy.

Ale 'poznanie rozumowe (anumana) ogranicza się tylko do ujmowania 'tego, co ogólne (samanya), a nie jest w stanie ująć 'tego, co jest szczególne (poszczególne, jednostkowe, indywidualne, viśesa). Z 'autorytatywnych ksiąg (agama)[98] powinno się wyszukać poznanie jego (Iświary) 'pierwotnego znaku szczególnego (samjńadiviśesa)[99]. Chociaż dla siebie samego nie ma [on potrzeby] wspierania dobra (anugraha), ale pomaganie dla dobra innych jest jego celem (motywem, prayojana): "Przez nauczanie poznania i prawości (cnoty, dharma), gdy przeminie rozpuszczenie (przerwa w stworzeniu, pralaya) i wielkie rozpuszczenie [świata][100], będę wyciągał do góry istoty (purusa)[101] 'wtłoczone w egzystencję światową (samsarin)[102]." Powiedziano również w ten sposób: "Pierwszy Wiedzący, 'przez współczucie (dla okazania łaski, karunyat) przyjmując wytworzoną (nirmana) świadomość (citta)[103]. Wzniosły (Bhagavant)[104] Najwyższy Mędrzec (Paramarsi)[105] pragnącemu poznania Asuremu (Asuri)[106] tę doktrynę wyjawił" [107].

I.26. Ten oto [Iśwarą]:

[Jogasutra]

purvesam api guruh kalenanavacchedat

I.26. MISTRZEM NAWET PRADAWNYCH Z POWODU NIEOGRANICZENIA CZASEM

[F. r.:] [Iśwara] był mistrzem nawet [najbardziej] starożytnych mistrzów (guru), ponieważ nie jest określony (ograniczony) czasem.

[Jogabhaszja]

Pradawni nauczyciele (guru)[108] są bowiem ograniczeni czasem. Ten oto nauczyciel (mistrz) był [nauczycielem] nawet prastarych mistrzów (guru), ponieważ czas, który sprawia ograniczenie, nie ma

---

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

107

108

do niego dostępu. Skoro na początku tego stworzenia (cyklu istnienia świata, sarga) jest [on] doskonały (siddha) przez dostąpienie wyniosłości (wszechwładzy?, czystości?, prakarsa), to należy wnosić (przyjąć), że był taki sam również na początku poprzednich stworzeń (cyklów światowych).

[Jogasutra]

tasya vacakah pranavah

I.27. JEGO NAZWĄ – PRANAWA

[F. r.:] Iśwarę oznacza (vacaka) mistyczna zgłoska OM (pranava)[109].

[Jogabhaszja]

I.27. Desygnatem (tym, co jest oznaczone, vacya) 'mistycznej zgłoski OM (pranava) jest Iśwara.

Czy w wypadku tej [zgłoski] stosunek nazwy (tego, co oznacza, vacaka] do desygnatu (tego, co jest oznaczone, vacya) jest ustanowiony umownie (konwencją słowną, sańketa), czy też jest stały, jak światła do lampy?

Stały jest związek tego desygnatu z nazwą. Ale umowne użycie [jej dla oznaczania] Iśwary doprowadza właśnie do stałego znaczenia (artha). Tak jak stały związek między [znaczeniami nazw] "ojciec" i "syn" okazuje się dzięki umownemu użyciu (konwencji słownej): "To jest jego ojciec." "To jest jego syn."

W innych 'cyklach świata (stworzeniach, sarga) również w ten sam sposób tworzy się umowne użycie (konwencja słowna) na podstawie siły (śakti) desygnatu i siły nazwy. Agaminowie (mędrcy przekazujący prawdę)[110] przyjmują, że przez stałość rozumienia (pojmowania, sampratipatti) związek zachodzący pomiędzy wyrazem (słowem, śabda) a znaczeniem (artha) jest stały[111].

I.28. Joginowi, który poznał stosunek nazwy do desygnatu [zaleca się, co następuje]:

[Jogasutra]

tajjapas tadarthabhavanam

1.28. POWTARZANIE JEJ I KONTEMPLOWANIE JEJ ZNACZENIA

[F. r.:] [Należy] tę [mistyczną zgłoskę OM] powtarzać (japa)[112] i kontemplować (wytwarzać, wywoływać, bhavana) jej znaczenie (artha).

[Jogabhaszja]

– Powtarzanie (japa) 'mistycznej zgłoski OM (pranava) i kontemplowanie (bhavana) Iśwary, który jest 'przedmiotem oznaczania (wyrażania, określania?, abhidheya). Wtedy u tego jogina, który powtarza mistyczną zgłoskę OM i kontempluje znaczenie mistycznej zgłoski OM, świadomość staje się jednolita (ekagra). Tak też powiedziano:

"Przez kontemplację niech ćwiczy jogę

Przez jogę niech usiłuje kontemplować

Przez wypełnienie kontemplacji i jogi

Jaśnieje Najwyższy Duch"

I.29. A co przez to osiąga? (A co jeszcze osiąga?)

[Jegasutra]

tatah pratyakcetanadhigamo 'pyantaraydbhavaś ca

I.29. PRZEZ TO – ZARÓWNO DOJŚCIE DO WEWNĘTRZNEGO "JA", JAK I ZANIK PRZESZKÓD

[F. r.:] Dzięki kontemplowaniu Iśwary dochodzi się (cofa się świadomość wstecz) do wewnętrznego "ja" (cetana), a przy tym niweczy się przeszkody.

[Jogabhaszja]

Jakiekolwiek by nie były przeszkody (antaraya)[113] – choroba itd. – te wszystkie znikają przez skupienie się na Iśwarze. Osiąga się nawet widzenie (intuicyjne poznanie, darśana) własnej istoty (svarupa). Tak jak Iśwara jest puruszą, który jest czysty (śuddha), nieskalany (prasanna), wolny

109

110

111

112

113

(kevala), szczęśliwy (bez, kłopotów, anupasarga), tak samo i ten [jogin] osiąga tego, który jest puruszą świadomym przez [odbicie w] 'intuicyjnej świadomości (buddhi)[114].

I.30. A teraz: co to są przeszkody? – Są to czynniki rozproszenia świadomości. A znów te [ostatnie] jakie są? Albo ile ich jest? – [Odpowiada] na to [następująca sutra]:

[Jogasutra]

vyadhistyanasamśayapramadalasyaviratibhrantidarśanalabdhabhumikatvanavasthitatvani

cittaviksepaste 'ntarayah

I.30. CHOROBA, OTĘPIENIE, NIEZDECYDOWANIE, NIESKUPIANIE SIĘ, BRAK ENERGII, NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ, BŁĘDNE POZNAWANIE, NIEOSIĄGNIĘCIE STOPNIA, NIEUMOCNIENIE SIĘ – OTO PRZESZKODY ROZPRASZAJĄCE ŚWIADOMOŚĆ

[F. r.:] Choroba (vyadhi), otępienie (styana), niezdecydowanie (wahanie się, powątpiewanie, samśaya), nieskupianie się (lenistwo duchowe, pramada), brak energii (alasya), niepowściągliwość (avirati), błędne poznawanie (bhrantidarśana), nieosiągnięcie stopnia skupienia i nieumocnienie się [w nim, gdy został osiągnięty,], są to przeszkody (antaraya), będące 'czynnikami rozproszenia (viksepa) świadomości (citta).

[Jogabhaszja]

Jest dziewięć przeszkód (antaraya), które stanowią 'czynniki rozproszenia (viksepa) świadomości (citta). Występują one wraz ze zjawiskami świadomości. Gdy ich nie ma, to nie ma wyżej wspomnianych zjawisk świadomości. Choroba (vyadhi) polega na zaburzeniu humorów (dhatu)[115], składników ciała (rasa)[116] i narządów psychicznych (karana)[117]. Otępienie (styana) jest to niezdolność świadomości do działania. Niezdecydowanie (wahanie się, wątpliwość, samśaya) jest to sąd (myślenie, vijnana), który dotyczy ("dotyka", wchodzi w kontakt, -sprś) obu członów alternatywy: "Może to jest tak, może nie jest tak". Nieskupianie się (lenistwo duchowe, pramada) – to niestosowanie 'środków do osiągnięcia (sadhana) skupienia (samadhi). Brak energii (alasya) polega na 'nierobieniu postępu (apravrtti)[118]" z powodu ociężałości (gurutva) ciała lub świadomości. Niepowściągliwość (avirati) jest to żądza (gardha) świadomości (citta) o charakterze lgnięcia do przedmiotu świadomościowego (visaya). Błędne poznawanie (bhrantidarśana) jest wtedy, gdy wypaczenie (błąd poznawczy, viparyaya)[119] stanowi poznawanie. Nieosiągnięcie stopnia (alabdhabhumikatva) – czyli nieosiągnięcie stopnia skupienia (samadhi). Nieumocnienie się (anavasthitatva) jest to nieugruntowanie się świadomości w stopniu [skupienia], gdy został osiągnięty. Oczywiste jest bowiem, że gdy [świadomość] osiągnie skupienie (samadhi), to winna w nim pozostać. Te 'czynniki rozproszenia (viksepa) świadomości nazywa się dziewięcioma zanieczyszczeniami (mala) w jodze, wrogami jogi, przeszkodami (antaraya) dla jogi.

[Jogasutra]

duhkhadaurmanasyangamejayatvaśvasapraśvasa visepasahabhuvah

I.31. CIERPIENIE, ZŁE SAMOPOCZUCIE, DRŻENIE CIAŁA, WDECH I WYDECH – SYMPTOMAMI ROZPROSZENIA

[F. r.:] Cierpienie (ból, duhkha), 'złe samopoczucie (daurmanasya), 'drżenie ciała (ańgamejayatva), wdech (śvasa) i wydech (praśvasa) 'stanowią symptomy (towarzyszą, -sahabhu) 'czynników rozproszenia (viksepa) świadomości.

[Jogabhaszja]

1.31. Cierpienie (duhkha) 'pochodzi od siebie samego (adhyatmika), 'od żyjących stworzeń (adhibhautika) i 'od bogów (adhidaivika)[120]. Cierpienie jest to to, co istotom żywym dokucza i co starają się usunąć. 'Złe samopoczucie (daurmanasya) jest to zakłócenie w 'dyspozycyjnej sferze świadomości (cetas) z powodu przeszkody [w zaspokojeniu] pragnień. Drżenie ciała jest to to, co sprawia, że członki ciała drżą, drgają[121]. Wdech (śvasa) jest to taki oddech (prana), który polega na wchłanianiu

114
115
116
117
118
119
120
121

zewnętrznego powietrza (tchnienia, vayu). Wydech (praśvasa) jest wtedy, gdy wypuszcza się powietrze brzuszne[122]. Takie są symptomy czynników rozproszenia. Występują one, gdy świadomość (citta) 'ma skłonność do rozproszenia (viksipta)[123]. Przy skupionej świadomości te [symptomy] nie mają miejsca. Oto takie są czynniki rozproszenia, które się przeciwstawiają skupieniu (samadhi) i mają być powściągnięte za pomocą wyżej omówionego ćwiczenia jogicznego (abhyasa) i bezpragnieniowości (vairagya).

I.32. Spośród tych dwu – ażeby wyczerpać przedmiot świadomościowy (visaya) ćwiczenia jogicznego – podaje się, jak następuje:

[Jogasutra]

tatpratisedhartham ekatattvabhyasah

I.32. DLA USUNIĘCIA ICH – ĆWICZENIE Z JEDNĄ TATTWĄ

[F. r.:] W celu usunięcia tych [przeszkód należy uprawiać] ćwiczenie jogiczne (abhyasa) z jednym 'pierwiastkiem rzeczywistości (tattva)[124].

[Jogabhaszja]

Dla usunięcia 'czynników rozproszenia (viksepa) należy uprawiać ćwiczenie jogiczne z świadomością mającą jako podporę (alambana) jedną tattwę (pierwiastek rzeczywistości).

Dla tego zaś, który [przyjmuje doktrynę głoszącą, że] świadomość jest tylko samą pratjają przystosowaną do tej lub owej rzeczy (artha) i jest momentalna (ksanika), wszelka świadomość jest jednolita (ekagra), nie ma nawet [mowy, żeby świadomość] 'miała skłonność do rozproszenia (viksipta).

[Jednak ten pogląd nie jest słuszny, gdyż] kiedy ona (świadomość) wycofawszy się zewsząd (sarvatas) skupi się na jednej rzeczy (artha), to wtedy się o niej mówi, że jest jednolita (ekagra), 'z tej przyczyny, że (od chwili gdy, atas) się nie przystosowuje do tej lub owej rzeczy.

Kto nawet przez jednolitą świadomość rozumie strumień jednakowych pratjaj, to skoro dla niego jednolitość (ekagrata) jest cechą (dharma) świadomości jako strumienia – [twierdzi, że] nie istnieje jedna świadomość jako strumień, ponieważ [jedna świadomość] istnieje przez moment.

A przecież [jednolitość] jest cechą pratjaji jako części strumienia [świadomości]. Ta [świadomość] we wszystkich swoich rodzajach może być albo płynąca jednakowymi pratjajami albo – z powodu przystosowywania się do tej czy owej rzeczy (artha) – płynąca niejednakowymi pratjajami, a zatem jednolita [świadomość] pozostaje w sprzeczności z świadomością mającą skłonność do rozproszenia. Z tego wynika, że jest jedność świadomości, tylko że [świadomość] 'przykuwa się do (popada w stan, avasthita) nie jednej rzeczy (artha).

A gdyby powstawały [liczne] pratjaje nieinherentne (ananvita) jednej świadomości (citta), czyli o różnej naturze (svabhava), jak by to wtedy było? – Wtedy jedna pratjają byłaby 'tym, co przypomina sobie (smartr) [rzecz] doświadczoną przez inną pratjaję, jedna pratjają byłaby 'tym, co doznaje (tym, co spożywa owoc, upabhoktr) 'złoża karmicznego (karmaśaya) drugiej (innej) pratjaji.

Gdyby się to nawet 'jakimś sposobem (kathamcit) skupiło, to przypominałoby coś gorszego niż w powiedzeniu "mleko z łajnem krowim".

A nadto przyjmowanie [poglądu o] skrajnej odmienności (anyatwa) świadomości przeczy doświadczeniu siebie samego (własnego atmana, svatman). – Dlaczego? – Ponieważ: "To, co ja ujrzałem, to ja dotykam." i "To, czego ja dotknąłem, to ja widzę." – oto pratjają "ja" (aham-iti), powstająca – mimo że każda pratjają jest odrębna – dzięki tożsamości (nieróżności, abheda) 'posiadacza pratjaj (pratyayin). Ponieważ występuje pratjają dotycząca (-visaya, mająca za przedmiot?) jednego posiadacza pratjaj – "ja jestem tym tożsamym atmanem (samym sobą)", to gdyby były absolutnie odrębne świadomości, dlaczego 'miałaby się [ona] zasadzać na (aśrayeta) jednym wspólnym posiadaczu pratjaj? A przecież pratjają "ja jestem tym tożsamym atmanem" jest 'przedmiotem ujmowania (grahya) we 'własnym doświadczeniu (doświadczeniu siebie samego, svanubhava). A autorytetu naoczności (pratyaksa) nie może obalić inne 'źródło poznania (pramana). Albowiem inne źródło poznania 'nabiera kompetencji (staje się procesem psychicznym, wchodzi w użycie, vyavaharam labhate) na mocy naoczności (poznania bezpośredniego).

122

123

124

A zatem świadomość jest jedna, ma wiele rzeczy (artha) i jest stała. Traktat (śastra)[125] zaleca właśnie oczyszczenie owej stałej (avasthita) świadomości (citta).

I.33. Oto jakim sposobem:

[Jogasutra]

maitrikarunamuditopeksanam sukhaduhkhapunyapunyavisayanam bhavanatas cittaprasadanam
I.33. PRZEZ PIELĘGNOWANIE ŻYCZLIWOŚCI, WSPÓŁCZUCIA, ZADOWOLENIA, TOLERANCJI DLA SZCZĘŚCIA, NIESZCZĘŚCIA, DOBRA I ZŁA – OCZYSZCZENIE ŚWIADOMOŚCI

[F. r.:] Przez pielęgnowanie (wytwarzanie, wywoływanie, kontemplowanie, bhavana) [uczucia] życzliwości (maitri) dla szczęścia (szczęśliwych, sukha), współczucia (karuna) dla nieszczęścia (nieszczęśliwych, duhkha), zadowolenia (mudita) z dobra (punya) i tolerancji (upeksa) wobec zła (apunya) ucisza się (oczyszcza się, prasadana) świadomość (citta).

[Jogabhaszja]

Spośród tych [czterech] 'należy pielęgnować (wywoływać, wytwarzać, kontemplować, bhavayet) życzliwość (maitri) dla wszystkich 'istot żyjących (pranin), gdy je spotkało doznanie szczęścia (przyjemności, sukha), współczucie (karuna) – dla nieszczęśliwych (cierpiących, dukha), zadowolenie (mudita) z 'dobrych (mających dobrą naturę, punya), pobłażliwość (tolerancję, upeksa) dla złych (mających zły charakter, apunya). U tego, który pielęgnuje [je] w ten sposób, powstaje czysta dharma[126]. A dzięki temu świadomość (citta) się oczyszcza (ucisza, prasidati). [Gdy świadomość jest] oczyszczona (uciszona, prasanna), jest jednolita (ekagra) i osiąga 'stopień stałości (sthitipada).

[Jogasutra]

pracchardanavidharanabhyam va pranasya

I.34. LUB PRZEZ WYDYCHANIE, WSTRZYMYWANIE PRANY

[F. r.:] Również przez wydychanie (pracchardana) lub powściągnięcie (vidharana) prany (energii życiowej, prana) [oczyszcza się lub ucisza świadomość].

[Jogabhaszja]

I.34. Wydychanie (pracchardana), czyli wypuszczanie, powietrza (tchnienia, vayu)[127] brzusznego nozdrzami przy pomocy specjalnej praktyki (wysiłku?, prayatna), lub wstrzymywanie, czyli 'powściągnięcie, prany (pranayama) 'ich obu (wdechu i wydechu)[128] może wywołać stały stan umysłu (manas).

[Jogasutra]

visayavati va pravrttir utpanna manasah sthitinibandhini[129]

I.35. LUB POWSTAŁE PRZEŻYCIE Z PRZEDMIOTEM UNIERUCHAMIAJĄCE UMYSŁ

[F. r.:] Także wywołanie przeżycia (pravrtti) z [subtelnym] 'przedmiotem zmysłowym (wrażeniem) utrzymującego umysł (manas) w stałym (nieruchomym) stanie [ucisza (oczyszcza) świadomość].

[Jogabhaszja]

I.35. U tego, co 'wykonuje dharanę[130] na (przykuwa uwagę do) końcu nosa, powstaje postrzeżenie (samvid) boskiej (niebiańskiej, divya) woni i to jest [ponadnormalne] przeżycie (pravrtti} woni. [Przez dharanę] na końcu języka [powstaje] postrzeżenie [boskiego] smaku, na podniebieniu – postrzeganie [boskiej] barwy, na środku języka – postrzeżenie [boskiego] czucia, na nasadzie języka – postrzeganie [boskiego] dźwięku[131]. Gdy te zjawiska (vrtti) wystąpią, utrzymują świadomość (citta) w stałym (nieruchomym) stanie, usuwają zwątpienie i stają się wrotami wiodącymi do 'poznania prawdy (prajna) w stanie skupienia (samadhi).

W ten sam sposób powstałe przeżycie ze światłem księżyca, słońca, gwiazdy, klejnotu, lampy itd. należy rozumieć jako [przeżycie] 'z przedmiotem zmysłowym (visayavatin).

125

126

127

128

129

130

131

Chociaż 'właściwą naturę rzeczy (arthatattva), taką, jaka 'naprawdę jest (sadbhuta), przybliżają przecież siastry, poznanie rozumowe (anumana) i nauki nauczycieli, ponieważ są one w stanie objaśnić rzeczy takimi, jakimi są naprawdę, to jednak dopóki choćby w jednym miejscu nie staną się przedmiotem postrzeżenia za pomocą właściwego im narządu psychicznego (karana), dopóty niejako wszystko jest nieznane i nie wywołuje trwałej (pewnej?, drdha) 'intuicyjnej świadomości (buddhi), dotyczącej rzeczy subtelnych jak uwolnienie (apavarga) itd.

Dlatego koniecznie jakąś 'rzecz szczególną (artha-viśesa) należy uczynić przedmiotem 'bezpośredniego poznania (naoczności), aby potwierdzić (wzmocnić) [naukę pochodzącą] z siastr, poznanie rozumowe i naukę nauczycieli.

W wypadku gdy nastąpi naoczność w jednym miejscu co do rzeczy[wistości] przez nich nauczanej, wzmaga się wiara we wszelki subtelny 'przedmiot świadomościowy (visaya) aż do uwolnienia (apavarga) włącznie. W tym właśnie celu zaleca się owo oczyszczenie świadomości. Jeśli przy niestałych (niepowściągniętych, aniyata) zjawiskach świadomościowych uda się stosować 'akt świadomościowy panowania (vaśikarasamjna) do ich 'przedmiotów intencjonalnych (visaya), doprowadzi to do wywołania naoczności odpowiedniej 'rzeczy [samej w sobie] (artha).

A komu się to uda, u tego bez przeszkód powstanie wiara (śraddha), energia (virya), kontemplacja (pamiętliwość, smrti) i skupienie (samadhi).

[Jogasutra]

visoka va jyotismati

I.36. LUB BEZTROSKIE, JAŚNIEJĄCE

[F. r.:] Również [przeżycie] beztroski (beztroskie) lub świetlistości (świetliste, jaśniejące, czystego "jestem") [ucisza (oczyszcza) świadomość].

[Jogabhaszja]

I.36. [Treść tej sutry] wiąże się [ze słowami poprzedniej sutry]: "Wywołanie przeżycia unieruchamiającego umysł". U wykonującego dharanę na (przykuwającego uwagę do) lotosie serca[132] wystąpi doświadczenie (samvid) intuicyjnej świadomości (buddhi). Sattwa bowiem intuicyjnej świadomości (buddhi) jest przejrzysta (klarowna) na podobieństwo przestrzeni (przestworu, akaśa), więc przez udoskonalenie się (vaiśaradya) w 'stałym stanie (sthiti) na tym [lotosie] przeżycie (proces psychiczny, pravrtti) przekształca się w postać jasności (promienności) słońca, księżyca, gwiazdy lub klejnotu. W ten sposób świadomość popada w stan "jestem", staje się nieruchoma jak wielki ocean i jest samą tylko 'świadomością "jestem" (asmita), cichą i bezkresną.

W związku z czym powiedziano: "Osiągnąwszy (odkrywszy) tego atmana (siebie samego), który jest samym tylko atomem (anu), w ten sposób uświadamia sobie: po prostu «jestem»" [133]. Przeżycie to może być dwojakie: z przedmiotem świadomościowym, [które się nazywa] "beztroskie (viśoka)" i z samą tylko świadomością "jestem", nazywane jaśniejącym (jyotismant). Oto [przeżycie], dzięki któremu świadomość jogina osiąga stopień 'stałego stanu (sthiti).

[Jogasutra]

vitaragavisayam va cittam

I.37. LUB ŚWIADOMOŚĆ POZBAWIONA PRAGNIEŃ JAKO PRZEDMIOT

[F. r.:] Lub też świadomość mająca za przedmiot siebie samą w stanie wolnym od pragnień [osiąga samouciszenie].

[Jogabhaszja]

I.37. Lub też świadomość jogina zabarwiona podporą (alambana), którą stanowi świadomość (citta) wolna od pragnień, osiąga stopień stałego stanu.

[Jogasutra]

svapnanidrajnanalambanam va

I.38. LUB Z POZNANIEM MAJAKU, SNU JAKO PODPORĄ

[F. r.:] Również [się ucisza świadomość] przez odtwarzanie (poznanie, jnana) 'stanu snu z marzeniami sennymi (svapna) lub 'stanu głębokiego snu (nidra).

[Jogabhaszja]

132

133

I.38. Gdy świadomość (citta) jogina ma albo poznanie (jnana) 'marzenia sennego (svapna) jako podporę (alambana), albo poznanie 'głębokiego snu (stanu snu bez marzeń sennych, nidra) jako podporę i przyjmuje postać któregoś z nich, osiąga wtedy stopień stałego stanu.

[Jogasutra]

yathabhimatadhyanad va

I.39. LUB PRZEZ KONTEMPLACJĘ ZGODNIE Z UPODOBANIEM

[F. r.:] Lub przez kontemplację [czegokolwiek] 'zgodnie z upodobaniem (co lubi, co kocha, yathabhimata) [osiąga uciszenie świadomości].

[Jogabhaszja]

I.39. Może też kontemplować, co mu się żywnie podoba. Jeśli się w tym ustali, to choćby to było nie wiem co, osiąga stopień stałego stanu.

[Jogasutra]

paramanuparamamahattvanto 'sya vasikarah

I.40. OD NAJMNIEJSZEGO ATOMU DO NAJWIĘKSZEJ WIELKOŚCI JEJ PANOWANIE

[F. r.:] Panowanie jej (świadomości oczyszczonej) [rozciąga się] od 'najmniejszego atomu (paramanu) aż do 'największego ogromu (mahattva).

[Jogabhaszja]

I.40. Gdy 'się [świadomość] skupi (przeniknie, wniknie, niviśamana) na subtelnym (suksma), osiąga stopień stałego stanu, który się rozciąga (sięga) aż do 'najmniejszego atomu (paramanu)[134]. Gdy się zaś skupi (przeniknie, wniknie) na grubym (sthula)[135], osiąga stopień stałego stanu obejmujący (ogarniający) największą wielkość (ogrom, makrokosmos). W ten sposób kto dotrze do (anudhavant) tego dwojakiego (podwójnego) szczytu (krańca), ten jest od niego wolny, i to jest najwyższe panowanie (waśikara)[136]. Wówczas świadomość jogina, całkowicie wypełniona panowaniem, nie ma potrzeby dalszego oczyszczania się przez ćwiczenie jogiczne (abhyasa).

I.41. A teraz – gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) osiągnęła 'stały stan (sthiti) – ażeby określić, jaką naturę (svarupa) lub jaki 'przedmiot świadomościowy (visaya) ma to 'popadniecie w [stały] stan (samapatti), mówi się następująco:

[Jogasutra]

ksinavrtter abhijatasyeva maner grahitrgrahanagrahyesu tatsthatadańjanata samapattih

I.41. Z OSŁABIONYMI ZJAWISKAMI JAK W KAMIENIU SZLACHETNYM UTKWIENIE W TYM, ZABARWIENIE SIĘ TYM, CZY TO BĘDZIE PODMIOT UJMOWANIA, INSTRUMENT UJMOWANIA, CZY PRZEDMIOT UJMOWANIA – POPADNIĘCIEM

[F. r.:] [W świadomości] ze zjawiskami 'zredukowanymi do minimum (zanikłymi?, ksina) jak w kamieniu szlachetnym występuje 'zabarwienie się tym (zjawienie się tego, tadańjanata), 'na czym się [świadomość] zatrzyma (w czym utkwi, tatstha) – czy to będzie 'podmiot ujmowania (grahitr), 'instrument ujmowania (grahana), czy też 'przedmiot ujmowania (grahya) – [i nazywa się to] 'popadnięciem w stan (samapatti) [czegoś].

[Jogabhaszja]

"[Dyspozycyjna sfera świadomości (cetas)] z osłabionymi (zredukowanymi do minimum, ksina) zjawiskami[137]" znaczy "z pratjajami 'zbliżającymi się ku zanikowi (pratyastamita)". "Jak kamień szlachetny" użyto (dodano, upadana) dla porównania (przykładu, drstanta). Jak kryształ zabarwiając się od 'poszczególnych rzeczy (bheda) znajdujących się w pobliżu zjawia się (jaśnieje, nirbhasate) w postaci tego lub owego [przedmiotu] zbliżonego, podobnie świadomość (citta) zabarwiona 'przedmiotem ujmowania (grahya) jako podporą (alambana), popadłszy w stan przedmiotu ujmowania, zjawia się (jaśnieje, nirbhasate) w postaci 'właściwej natury (svarupa) przedmiotu ujmowania.

Zabarwiona 'elementem subtelnym (bhutasuksma)[138], popadłszy w stan elementu subtelnego, występuje o wyglądzie (ma wygląd, abhasam bhavati) właściwej natury elementu subtelnego. Tak

134

135

136

137

138

samo zabarwiona '[elementem] grubym (sthula)[139] jako podporą, popadłszy w stan postaci [elementu] grubego, ma wygląd w postaci [elementu] grubego. Tak samo zabarwiona licznymi (wszelkimi, viśva) 'poszczególnymi rzeczami (bheda)[140], popadłszy w stan licznych poszczególnych rzeczy, przyjmuje postać licznych [rzeczy].

Tak samo przedstawia się sytuacja nawet w wypadku 'aktu ujmowania (instrumentu ujmowania?, grahana), czyli narządów psychicznych (indriya)[141]. Zabarwiona aktem (instrumentem) ujmowania jako podporą, popadłszy w stan aktu (instrumentu) ujmowania, zjawia się w postaci właściwej natury aktu (instrumentu) ujmowania. Tak samo zabarwiona puruszą jako 'podmiotem ujmowania (grahitr), stanowiącym podporę świadomościową, popadłszy w stan puruszy jako podmiotu ujmowania, zjawia się w postaci właściwej natury puruszy jako podmiotu ujmowania.

Tak samo zabarwiona puruszą wolnym (mukta) jako podporą, popadłszy w stan puruszy wolnego, zjawia się w postaci właściwej natury puruszy wolnego.

A zatem z 'dyspozycyjną sferą świadomości (cetas) jest podobnie jak ze szlachetnym kamieniem – czy to będzie podmiot ujmowania, akt (instrument) ujmowania, czy przedmiot ujmowania, czyli puruszą, 'narządy psychiczne (indriya) lub elementy, przyjmuje [ona] postać tego, 'w czym utkwi (na czym się zatrzyma), tzn. 'utkwienie [jej] w czymś (zatrzymanie się [jej] na czymś) [pociąga za sobą] 'zabarwienie się tym (zjawienie się tego), a to się nazywa 'popadnięciem w stan [czegoś] (samapatti).

[Jogasutra]

tatra śabdarthajnanavikalpaih samkirna savitarka samapattih

I.42. SPOŚRÓD TYCH ZMIESZANE Z FANTAZJAMI SŁOWA, RZECZY I POJĘCIA – POPADNIĘCIEM Z MYŚLENIEM

[F. r.:] Spośród tych [popadnięć] – zmieszane z fantazją (vikalpa) słowa (śabda), z fantazją rzeczy (artha) i fantazją pojęcia (poznania, jnana) [nazywa się] popadnięciem w stan [czegoś] 'z myśleniem (savitarka)[142].

[Jogabhaszja]

I.42. Doświadcza się ujmowania (grahana) np. wyrazu "krowa", rzeczy (znaczenia?, artha) "krowa" i pojęcia "krowa" bez ich rozróżniania, chociaż są różne. A gdy są rozróżnione, to ich sfera (droga?, panthan) [okazuje się] różna, a mianowicie inne są cechy (dharma) wyrazu, inne są cechy rzeczy (znaczenia?, artha), a inne są cechy procesu myślenia (vijnana). Spośród tych [trzech] rzecz (artha), np. krowa, która u jogina popadłego w [stały] stan [świadomości tej rzeczy] wstąpiła w [sferę] 'poznania prawdy w skupieniu (samadhiprajna), jeśli się zjawia przeniknięta fantazjami słowa, rzeczy i pojęcia, wtedy jest to zmieszane (samkirna) popadniecie w stan tzw. 'z myśleniem (savitarka).

I.43. Kiedy zaś 'poznanie prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna) po oczyszczeniu z przypomnień (smrti) umownego użycia (konwencji, samketa) słowa zostanie pozbawione fantazji (vikalpa) poznania (pojęcia, jnana) zasłyszanego (śruta) lub wyrozumowanego (anumana-), wtedy rzecz jest ustalona (avasthita) przez swoją 'właściwą naturę (svarupa) i [świadomość] ogranicza się do samej tylko postaci (akara) właściwej natury tej [rzeczy], I jest to 'popadniecie w stan (samapatti) 'bez myślenia (nirvitarka). Jest to wyższego rzędu naoczność (pratyaksa). A jest ona zalążkiem (podstawą, źródłem, bija) poznania objawionego (śruta) i poznania rozumowego (anumana). Od niej pochodzi poznanie objawione i poznanie rozumowe. Temu "widzeniu" nie towarzyszy również pojęcie [ogólne] z poznania objawionego i rozumowego. A zatem jest to "widzenie" (intuicyjne poznanie, darśana) jogina powstałe w 'skupieniu bez myślenia (nirvitarkasamadhi), które jest nie zmieszane z innego rodzaju 'poznaniem prawdziwym (źródłem poznania, pramana).

Charakter owego popadnięcia w stan 'bez myślenia (nirrvitarka) wyjawia sutra:

[Jogasutra]

smrtipariśuddhau svarupaśunyevarthamatranirbhasa nirvitarka

I.43. PO OCZYSZCZENIU Z PRZYPOMNIEŃ JAK GDYBY POZBAWIONE SWOJEJ NATURY, UJAWNIAJĄCE SAMĄ TYLKO RZECZ – BEZ MYŚLENIA

[F.r.:] Po całkowitym oczyszczeniu z przypomnień [popadniecie w stan z myśleniem] jak gdyby zostało 'pozbawione swojej natury (svarupaśunya); [to popadniecie] ujawniające (-nirbhasa) 'samą

139

140

141

142

tylko rzecz (arthamatra) jest to [tzw. popadniecie w stan (samapatti)'] bez myślenia (pozamyślowe, ponadmyślowe, nirvitarka)[143].

[Jogabhaszja]

'Poznanie prawdy (prajna) – po całkowitym oczyszczeniu z przypomnień fantazji (fantazjowania, wymyślania, vikalpa) [pochodzących] z 'konwencji słownej (śabdasamketa), z poznania objawionego i rozumowego – zabarwione 'właściwą naturą (svarupa) 'przedmiotu ujmowania (grahya), jak gdyby porzuciwszy własną naturę poznania prawdy o charakterze 'aktu ujmowania (grahana), jak gdyby przyjmuje (przybiera) właściwą naturę 'przedmiotu ujmowania w postaci 'rzeczy samej w sobie (padarthamatra). Wtedy jest to 'popadniecie w stan (samapatti) 'bez myślenia (nirvitarka). W ten sposób jako takie się [je] zdefiniowało.

W tym [popadnięciu w stan] świat, czy to ożywiony (krowa itd.), czy nieożywiony (garnek itd.), zawiera bowiem istotę (atman) rzeczy (artha) dostępną jednej 'świadomości intuicyjnej (buddhi), [a jego] istotę stanowi szczególny (mśesa) zbiór (pracaya) atomów (anu). A ten szczególny zbiór (zestaw, agregat, samsthana), będąc zbiorową (sadharana) cechą (dharma) 'elementów subtelnych (bhutasuksma), przejawia się 'na zasadzie fenomenalizacji dzięki swoim warunkom fenomenalizowania się (svavyanjakanjana), a [jego] zjawiony skutek ujmujemy rozumem jako 'niezależną (odrębną) rzeczywistość (atmabhuta). Natomiast gdy się pojawi (powstanie) inna cecha (dharma), np. skorupy, to znika. Ta sama cecha nazywa się 'złożoną całością (avayavin). Jest ona taka [jak się ją opisało], a także (zarazem?) jedna (pojedyncza) i wielka (makrokosmiczna) i drobna (mikrokosmiczna) i 'dana we wrażeniach (sparśavant) i ma [z kolei] cechę (dharma) ruchu (kriya, zmienności?) i jest nietrwała, (anitya, zmienna?); ta złożona całość (avayavin) daje (tworzy, stanowi) 'zwykłe procesy świata (vyavahdra).

U kogo natomiast ten 'szczególny zbiór (pracayaviśesa) 1nie stanowi realności (avastuka), a także subtelna przyczyna nie jest przedmiotem postrzegania, u tego 'nie mającego fantazjowania (avikalpa) – z powodu braku 'złożonej całości (avayavin) – występuje poznawanie w sposób błędny jako nie oparte na rzeczywistości; przeto wszystko, co jest zwykłym (pospolitym) sposobem postrzegane zalicza się do błędu poznawczego {poznawania w sposób błędny, mithyajnana).

A czy wtedy mogłoby również występować prawdziwe poznanie (poprawne pojęcie, samyagjnana)?– [Tak, ale tylko wtedy] gdy nie byłoby przedmiotu świadomościowego (visaya). Cokolwiek bowiem jest postrzegane, jest nasycone (przeniknięte) stanem (postacią) złożonej całości.

A zatem istnieje 'złożona całość (avayavin), dająca 'zwykły świat (zwykłe procesy świata, vyavahara), jak makrokosmos itd., która się staje przedmiotem świadomościowym (visaya) w 'popadnięciu w stan (samapatti) bez myślenia (nirvitarka).

[Jogasutra]

etayaiva savicara nirvicara ca suksmavisaya vyakhyata

I.44. TYM SAMYM OBJAŚNIA SIĘ – Z PRZENIKANIEM I BEZ PRZENIKANIA MAJĄCE PRZEDMIOT SUBTELNY

[F. r.:] W podobny sposób jak wyżej objaśnia się [popadniecie w stan (samapatti) tzw.] 'z przenikaniem (savicara) i 'bez przenikania (nirvicara) mające 'przedmiot świadomościowy (visaya) subtelny (suksma)[144].

[Jogabhaszja]

I.44. Z tych dwu o 'popadnięciu w stan (samapatti) 'z przenikaniem (savicara) mówi się wtedy, gdy elementy subtelne (bhiitasuksmaka) mające cechy (dharmaka) przejawione ograniczone (poprzecinane) są w doświadczeniu miejscem (deśa), czasem (kala) i 'przyczyną wywoławczą (nimitta). Chociaż w tym [popadnięciu w stan] element subtelny (bhutasuksma), postrzegamy przez jedną 'świadomość intuicyjną (buddhi), jest zróżnicowany przez zjawioną (aktualną, udita) cechę (dharma), jednak stanowi 'podporę świadomościową (alambana) i pojawia się (występuje) w 'poznaniu prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna).

Natomiast o 'popadnięciu w stan (samapatti) mówi się, że jest 'bez przenikania (nirvicara) wtedy, gdy [subtelne elementy,] występujące (tkwiące) we wszystkich cechach i stanowiące istotę wszystkich cech, w żaden sposób i nigdzie (znikąd) nie są ograniczone (poprzecinane) cechami, czy to uciszonymi (śanta), czy czynnymi (udita, aktualnie zjawionymi), czy też nieokreślonymi (avyapadeśya). W ten sposób bowiem element subtelny, w tym [popadnięciu w stan] występujący

143

144

tylko w 'swojej właściwej naturze (svarupa), sprawia zabarwienie [aktu] 'poznania prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna) swoją właściwą naturą, innymi słowy – staje się 'podporą świadomościową (alambana) tylko w swojej właściwej naturze.

A gdy [akt] 'poznania prawdy (prajna), niczym pozbawiony swojej natury, występuje jako 'sama tylko rzecz (arthamatra), wtedy się mówi, że jest to 'popadniecie w stan [rzeczy] (samapatti) [tzw.] 'bez przenikania (nirvicara).

Spośród tych [czterech popadnięć w stan, popadnięcia] 'z myśleniem (savitarka) i 'bez myślenia (nirvitarka) mają za 'przedmiot świadomościowy (visaya) rzeczywistość (vastu) grubą, a [popadnięcia] 'z przenikaniem (savicara) i 'bez przenikania (nirvicara) mają za przedmiot świadomościowy rzeczywistość subtelną.

W ten sposób przez to [popadniecie w stan] 'bez myślenia (nirvitarka) objaśniło się usunięcie fantazjowania (vikalpa) z obu [popadnięć w stan – z myśleniem i z przenikaniem].

[Jogasutra]

suksmavisayatvam calińgaparyavasanam

I.45. A PRZEDMIOTOWOŚĆ SUBTELNA ROZCIĄGA SIĘ AŻ DO ALINGI

[F. r.:] A zakres przedmiotowości (visayatva) subtelnej rozciąga się aż do alingi (alińga)[145]

[Jogabhaszja]

I.45. [Boska][146] woń jest tanmatrą (subtelnym elementem, subtelną przyczyną, zasadą?, pryncypium?)[147] atomu (anu) [żywiołu] ziemi i stanowi subtelny 'przedmiot świadomościowy (visaya). [Boski] smak jest tanmatrą (subtelnym elementem) [atomu żywiołu] wody. [Boska] barwa (rupa) jest tanmatrą (subtelnym elementem) [atomu żywiołu] ognia. [Boskie] czucie (dotyk) jest tanmatrą [atomu żywiołu] powietrza (wiatru, vayu). [Boski] dźwięk jest tanmatrą [atomu żywiołu] przestrzeni (akaśa)[148]. Ahankara (ahamkara, "ja"-działający, ,,ja"-twórca?)[149] jest tanmatrą dla tamtych (wyżej wymienionych). Dla tejże [ahankary] 'sama tylko linga (lińgamatra)[150] jest [tanmatrą i stanowi] subtelny przedmiot świadomościowy (visaya). A dla samej tylko lingi jest [tanmatrą] alińga [i] stanowi subtelny przedmiot świadomościowy. I nie istnieje (asti) nic subtelniejszego od alingi (alińga).

Ale [może powstać pytanie:] czy purusza nie jest subtelny? – Tak [,jest subtelny]. Ale nie jest tak [z subtelnością] puruszy [w stosunku do alingi], jak [w wypadku] alingi, której subtelność jest wyższa od lingi. Przecież purusza nie jest 'przyczyną materialną (anvayikarana), ale jest 'przyczyną celową (warunkiem?, motywem?, racją?, hetu). Dlatego powiedziało się, że subtelność nieprzewyższalną osiąga się w pradhanie[151].

[Jogasutra]

ta eva sabijah samadhih

I.46. TE SAME – SKUPIENIEM Z ZALĄŻKIEM

[F. r.:] Te. [cztery popadnięcia w stan rzeczy] stanowią skupienie (samadhi) 'z zalążkiem (sabija).

[Jogabhaszja]

I.46. Ponieważ te cztery rodzaje 'popadnięć w stan rzeczy (samapatti) mają 'zewnętrzną rzeczywistość (bahirvastu) jako zalążek (bija), przeto jest to zarazem skupienie (samadhi) 'z zalążkiem (sabija). W 'tym [rodzaju skupienia] rozróżnia się (wylicza się) czworakie skupienie (samadhi): 'z myśleniem (savitarka) i 'bez myślenia (nirvitarka) w wypadku rzeczy grubej oraz 'z przenikaniem (savicara) i 'bez przenikania (nirvicara) – gdy rzecz jest subtelna.

[Jogasutra]

nirvicaravaiśaradye 'dhyatmaprasadah

I.47. PO UDOSKONALENIU BEZ PRZENIKANIA – CZYSTOŚĆ ATMANA

[F. r.:] Po udoskonaleniu [się?] (oczyszczeniu?, vaiśaradya) w [popadnięciu w stan] 'bez

145

146

147

148

149

150

151

przenikania (nirvicara) nastaje cisza [?] (czystość?, prasada) atmana (siebie samego).

[Jogabhaszja]

I.47. Gdy sattwa 'intuicyjnej świadomości (buddhi), która ma naturę (dyspozycję do) ujawniania (przejrzystości, prakaśa)[152], jest wolna od zanieczyszczeń (aśuddhi) [w postaci] zasłony (avarana) i zamąceń (mala][153], ma bieg (potok) 'stałego stanu (sthiti) niepokonany przez radżas i tamas, a więc przejrzysty (svaccha), to wtedy [mamy] czystość [?] (doskonałość?, vaiśaradya). Gdy powstanie ta czystość (doskonałość) skupienia (samadhi) 'bez przenikania (nirvicara), wtedy się zjawia 'intuicyjne poznanie prawdy (prajnaloka), płynące z ciszy (czystości?) atmana (siebie samego), mające 'rzecz prawdziwie istniejącą (bhutartha) za przedmiot (visaya) i przekraczające 'następstwo "czasowe" (krama)[154], czyli "jednoczesne" (sphuta). Tak też powiedziano:

"Wzniósłszy się do ciszy poznania

wolny od smutku

na smucących się ludzi

jak ze szczytu skały

na tych tam na ziemi

spogląda ten

co widzi prawdę."

[Jogasutra]

rtambhara tatra prajna

I.48. W NIEJ – POZNANIE PEŁNE PRAWDY

[F. r.:] W tej [ciszy atmana] jest poznanie wypełnione prawdą (rtambhara prajna).

[Jogabhaszja]

I.48. To 'poznanie prawdy (prajna) skupionej świadomości (citta), które powstaje w tej [ciszy atmana], osiąga uświadomienie (samjna) tzw. "pełne prawdy" (rtambhara). A to ["poznanie pełne prawdy" jako; termin] zgodnie ze znaczeniem "niesie tylko prawdę (satyam eva bibharti)", czyli że nie ma w nim nawet śladu (zapachu) błędnego uświadomienia (uświadomienia w postaci błędu poznawczego, viparyayasamjna)[155]. I tak powiedziano:

"Przez poznanie przejęte (agama)

przez poznanie rozumowe (anumana)

i przez lubowanie się w ćwiczeniu kontemplacyjnym (dhyanabhyasa)

w trojaki sposób wyobrażając sobie (wytwarzając) [prawdę]

osiąga się poznanie prawdy (prajna) i najwyższą jogę."

I.49. Ono (poznanie prawdy w skupieniu) zaś:

[Jogasutra]

śrutanumanaprajnabhyam anyavisaya viśesarthatvat

I.49. OD POZNANIA PRAWDY OBJAWIONEJ I ROZUMOWEJ MA ODMIENNY PRZEDMIOT Z POWODU SZCZEGÓLNOŚCI RZECZY

[F. r.:] [Poznanie prawdy w stanie skupienia] ma odmienny 'przedmiot świadomościowy (visaya) od 'poznania prawdy (prajna) zasłyszanego (przejętego z objawienia, śruta) i wyrozumowanego (anumana), ponieważ jego 'przedmiotem jest rzecz szczególna (viśesarthatva).

[Jogabhaszja]

Akt poznania (rozumienie, vijnana), który jest typu poznania przejętego (agama), pochodzi z objawienia. Ma on 'przedmiot świadomościowy ogólny (samanyavisaya). Albowiem przy pomocy poznania przejętego (agama) w żaden sposób nie można określić tego, co jest szczególne (rzeczojednostkowe, viśesa). Dlaczego? – Ponieważ wyraz (słowo, śabda) nie ma umownego użycia

152

153

154

155

(samketa) wytworzonego dzięki 'temu, co szczególne (viśesa). Tak samo 'poznanie rozumowe (anumana) ma tylko 'ogólny przedmiot świadomościowy (samanyavisaya). Powiedziało się [poprzednio][156]: "Gdzie jest zmiana [miejsca], tam jest ruch. Gdzie nie ma zmiany [miejsca], tam nie ma ruchu". Również za pomocą poznania rozumowego (anumana) ujmuje się (przybliża się) [przedmiot świadomościowy] tylko przez ogólność (samanya). A zatem żadna szczególność (indywidualna rzecz, viśesa) nie jest przedmiotem poznania objawionego i rozumowego. Nie ma też ujmowania 'zwykłą naocznością (lokapratyaksa) rzeczywistości (vastu) subtelnej, ukrytej (oddzielonej, przedzielonej, vyavahita i oddalonej (viprakrsta). A niewystępowanie (brak) tej szczególności (viśesa), [tzn. jeśli w danej chwili nie ma jej] w poznaniu prawdziwym (w źródle poznania), nie dowodzi wcale, że [ona] nie istnieje, lecz dopiero w 'poznaniu prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna) ta szczególność (viśesa) występuje jako przedmiot ujmowania (nirgrahya), bądź dotycząca 'tego, co subtelne w elementach (bhutasuksma), bądź dotycząca puruszy.

A zatem to poznanie prawdy ma inny przedmiot (visaya) niż poznanie prawdy zasłyszanej (objawionej) i wyrozumowanej, ponieważ występuje w nim rzecz (artha) szczególna (jednostkowa, viśesa-).

I.50. Gdy jogin osiągnie 'poznanie prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna), to powstaje wciąż na nowo sanskara (twór dyspozycyjny) utworzona z poznania prawdy (prajna):

[Jogasutra]

tajjah samskaro 'nyasamskarapratibandhi

I.50. ZRODZONA Z NIEGO SANSKARA KRĘPUJE INNE SANSKARY

[F. r.:] Sanskara pochodząca z tego [poznania prawdy w stanie skupienia] krępuje inne sanskary.

[Jogabhaszja]

Sanskara powstała (biorąca początek) z 'poznania prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna) krępuje (tłumi) złoże (aśraya) sanskar wyłaniania (vyutthana). Na skutek pokonania sanskar wyłaniania pratjaje, które mają źródło w tych [sanskarach], nie powstają. Gdy są powściągnięte pratjaje, następuje skupienie (samadhi). W wyniku tego nastaje 'poznanie prawdy (prajna) zrodzone ze skupienia (samadhi) – następnie sanskary utworzone z poznania prawdy, i w ten sposób powstaje wciąż nowe złoże sanskar. A z nich – znów poznanie prawdy, a z niego – znów sanskary. Jak się to dzieje, że owo złoże z sanskar nie utworzy świadomości (citta) 'z zadaniem (sadhikara)? – Owe sanskary utworzone z poznania prawdy – ze względu na to, że stanowią przyczynę zanikania uciążliwości (kleśa) – nie tworzą szczególnego zadania świadomości. One bowiem przez właściwą im funkcję (svakarya) doprowadzają świadomość (citta) do końca. Aktywność (cestita) świadomości kończy się bowiem na rozpoznaniu (khyati).

I.51. A co się [wtedy] z nią dzieje?

[Jogasutra]

tasyapi nirodhe sarvanirodhan nirbijah samadhir iti

I.51. PO POWŚCIĄGNIĘCIU NAWET TEGO, DZIĘKI POWŚCIĄGNIĘCIU WSZYSTKIEGO – SKUPIENIE BEZ ZALĄŻKA

[F. r.:] Po powściągnięciu nawet i tego [skupienia], dzięki powściągnięciu wszystkiego, nastaje skupienie (samadhi) 'bez zalążka (nirbija).

[Jogabhaszja]

To [skupienie] nie tylko jest przeciwne 'poznaniu prawdy w stanie skupienia (samadhiprajna), lecz również krępuje sanskary utworzone przez poznanie prawdy. – Dlaczego? – Dlatego, że sanskara zrodzona ze [stanu] powściągnięcia (nirodha) krępuje (tłumi) sanskary powstałe ze skupienia (samadhi).

Z doświadczenia następstwa (krama) w czasie (kala) 'trwania stanu (sthiti) powściągnięcia (nirodha) można wnosić o istnieniu sanskary utworzonej przez świadomość w [stanie] powściągnięcia. Świadomość wraz z sanskarami zrodzonymi ze skupienia [o charakterze] powściągnięcia (nirodha) wyłonienia (vyutthana), związanymi z kajwalią, utkwiwszy (ustaliwszy się) w swojej prakrti (zasadzie, pryncypium), rozpuszcza się (praviliyate, ginie?). A zatem sanskary te, będąc przeciwne zadaniu (adhikara, działaniu, panowaniu) świadomości, nie stanowią przyczyny (ketu) jej trwania (sthiti). Dlatego świadomość wraz z sanskarami wiążącymi się z kajwalią ma zadanie (adhikara) zakończone i znika (zanika?, nivartate). Gdy ona zniknie (zaniknie?), purusza pozostaje tylko w 'swojej właściwej

156

naturze (svarupa), i mówi się, że jest czysty (śuddha), jedyny (samotny, kevala) i wyzwolony (mukta).

Księga druga

O SADHANIE czyli ŚCIEŻCE JOGI

[Jogabhaszja]

II. 1. Wyjawiło się jogę świadomości skupionej. Tą sutrą inicjuje się, jak też będzie wyglądała świadomość (citta) w [stanie] wyłonienia (vyutthita) ujarzmiona [?] (w związku z?, oddana?, -yukta) jogą.

[Jogasutra]

tapassvadhyayeśvarapranidhanani kriyayogah

II. 1. ASCEZA, MEDYTACJA, SKUPIENIE SIĘ NA IŚWARZE – KRIJAJOGĄ

[F. r.:] Asceza (tapas), medytacja (svadhyaya) i 'skupienie się na Iśwarze (Iśvarapranidhana) składają się na krijajogę (kriyayoga)[1].

[Jogabhaszja]

Kto nie uprawia ascezy (tapas)[2], nie osiąga jogi. Zanieczyszczenia (aśuddhi), pstre od wasan (vasana)[3], karmana i uciążliwości (klesa), które nie mają początku i zastawiają sieć przedmiotów świadomościowych, (visaya), bez ascezy nie ulegają rozbiciu – oto pożytek ascezy. Ostrzega się również, że należy ją stosować na tyle, na ile nie zakłóca (nie jest przeciwna) uciszenia (oczyszczenia, prasadana) świadomości (citta).

Medytacja (svadhyaya) polega na powtarzaniu (japa) 'modlitw oczyszczających i mantr[4] (pavitra[5]), jak mistyczna zgłoska OM (pranawa) itp., lub czytaniu (studiowaniu) siastr (ksiąg, nauk) o wyzwoleniu (moksa).

Skupienie się (służenie, oddanie się, pranidhana) Iśwarze[6] polega na ofiarowaniu [jemu jako] Najwyższemu Mistrzowi (paramaguru) wszystkich czynów (kriya)[7] lub wyrzeczeniu się ich owoców (phala)[8].

II.2. Ta zaś krijajoga [służy]:

[Jogasutra]

samadhibhavanarthah kleśatanukaranarthaś ca

II. 2. DLA WYWOŁANIA SKUPIENIA I DLA OSŁABIENIA UCIĄŻLIWOŚCI

[F. r.:] [Krijajogę uprawia się] dla wywołania skupienia (samadhi) i dla osłabienia uciążliwości (klesa)[9].

[Jogabhaszja]

Gdy się ją bowiem uprawia, doprowadza do skupienia (samadhi) i wywołuje osłabienie (osłabia, czyni bezsilnymi) uciążliwości (klesa). Sprawi [ona], że osłabione (bezsilne) uciążliwości – na podobieństwo przepalonych zalążków – w ogniu 'wielkiego rozpoznania (prasamkhyana) przestaną być płodne[10]. Z przyczyny zaś ich osłabienia (uczynienia bezsilnymi) subtelne 'poznanie prawdy (prajna), które polega na rozpoznaniu samej tylko różnicy sattwy i puruszy, nietknięte (nieskalane) uciążliwościami, gdy zakończy swoje zadanie (adhikara), będzie użyte dla 'powrotnej drogi rozwoju (pratiprasava)[11].

II.3. A teraz jakie są te uciążliwości (klesa)?. Lub ile ich jest? – Odpowiada [sutra]:

[Jogasutra]

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11

avidyasmitaragadvesabhiniveśah kleśah

II.3. NIEWIEDZA, STAN "JESTEM", PRAGNIENIE, AWERSJA, PRZYWIĄZANIE – UCIĄŻLIWOŚCIAMI

[F. r.:] Niewiedza (avidya), świadomość "jestem" (asmita), pragnienie (raga), awersja (niechęć, nienawiść, dvesa) i przywiązanie [do życia?] (abhiniveśa) stanowią uciążliwości (klesa).

[Jogabhaszja]

"Uciążliwości" oznaczają pięć wypaczeń (przewrotności, błędów poznawczych, viparyaya). Gdy one działają, to wzmacniają panowanie (adhikara) gun, wstrzymują przemianę (rozwój duchowy, parinama) i sprawiają wzbieranie strumienia przyczyn i skutków; będąc zależne jedne od drugich, wzajemnie się wspierają i wydobywają plon (owocowanie, skutek) karmana.

[Jogasutra]

avidya ksetram uttaresam prasuptatanuvicchinnodaranam

II. 4. NIEWIEDZA – GLEBĄ DLA POZOSTAŁYCH: UŚPIONYCH, OSŁABIONYCH, WYŁĄCZONYCH, CZYNNYCH

[F. r.:] Niewiedza (avidya) jest glebą dla pozostałych [uciążliwości], czy to uśpionych (prasupta), czy osłabionych (bezsilnych, tanu), wyłączonych (vicchinna), czy też czynnych (aktualnie zjawionych, udara).

[Jogabhaszja]

II. 4. Spośród tych [pięciu uciążliwości] niewiedza (avidya) jest glebą (ksetra), czyli podstawą (bhumi), dla rozwoju pozostałych – świadomości "jestem" (asmita) itd., które mają czworaką odmianę: są uśpione (prasupta), osłabione (bezsilne, tanu), wyłączone (vicchinna), lub czynne (udara).

Wśród tych [odmian] co to jest uśpienie (prasupti)? – Jest to pozostawanie w stanie zalążka (bija) [uciążliwości] tkwiących w 'dyspozycyjnej sferze świadomości (cetas) tylko jako moc (śakti). Przejście z tego [stanu w stan] przebudzenia (prabodha) polega na zjawieniu się w 'podporze świadomościowej (alambana). U 'wykonującego wielkie rozpoznanie (prasamkhyanavant) jeśli nawet wystąpi podpora świadomościowa z nie przepalonym zalążkiem uciążliwości, to 'nie odradza się (nie wystąpi ponownie) dana [uciążliwość], bo jakże może kiełkować zalążek przepalony. Z tego powodu szczęśliwca (kuśala), który ma uciążliwości zredukowane do minimum (ksina-) nazywa się mającym ostatnie ciało (caramadeha)[12]. U tego samego, a nie u kogo innego, pozostaje ów piąty stan uciążliwości (klesa) w postaci przepalonych zalążków. Wtedy gdy moc (samarthya) zalążków (bija) istniejących uciążliwości (klesa) jest przepalona, to chociaż zjawi się 'przedmiot świadomościowy (visaya), nie następuje ich przebudzenie (prabodha) i dlatego się mówi o [stanie] uśpienia (prasupti) i niekiełkowaniu przepalonych zalążków.

O stanie osłabienia (tanutva) mówi się wtedy, gdy uciążliwości pokonane przez kontemplowanie (wytwarzanie, pielęgnowanie, bhavana) przeciwieństwa (pratipaksa)[13] stały się słabe (nikłe, bezsilne, tanu).

Wyłączone zaś są to takie [uciążliwości], które będąc raz po raz nawzajem przez siebie wyłączane (wykluczane) coraz to znów się pojawiają. Jakże [się to dzieje]? – [Na tej samej zasadzie jak np.] w czasie [występowania uczucia] miłości (raga) nie doświadcza się [uczucia] gniewu (krodha). Przecież gniew się nie pojawia w czasie [przeżywania uczucia] miłości. Bównież gdy się przeżywa [uczucie] miłości w stosunku do czegoś, to nie występuje [ono] w stosunku do innego przedmiotu świadomościowego (visaya). Nie jest [prawdą], że gdy Czajtra pała miłością do jednej kobiety, to jest pozbawiony miłości do innych kobiet, ale po prostu gdy miłość jako aktualne zjawisko świadomościowe (vriti) wystąpiła do tego a tego [przedmiotu], to nie może wystąpić równocześnie jako zjawisko zwrócone do innego [przedmiotu]. Ta [uciążliwość] jest bowiem wtedy aktualnie uśpiona, osłabiona i wyłączona.

Czynna (udara) [uciążliwość] jest to aktualne zjawisko świadomościowe (vrtti), które wystąpiło w stosunku do 'przedmiotu świadomościowego (visaya).

Żaden z tych [czterech rodzajów] nie wykracza poza zakres uciążliwości.

Jakaż to jest uciążliwość, skoro jest wyłączona, uśpiona, osłabiona, wreszcie [tylko jeden jej rodzaj] jest czynny? – Odpowiada się na to: Tak, to prawda, jednakże czyż nie jest [to tylko] zróżnicowanie tych [czynnych] na wyłączone itd.? Tak jak [uciążliwość], przestaje być zjawiskiem świadomościowym

12

13

przez pielęgnowanie przeciwieństwa, tak też zjawia się na 'zasadzie fenomenalizowania się pod wpływem warunku fenomenalizacji (svavyanjakanjana). Wszystkie te uciążliwości są odmianami (bheda) niewiedzy (avidya). Dlaczego? – 'Dlatego że we wszystkich przepływa niewiedza (bo wszystkie zasila prąd niewiedzy). Jeśli do rzeczywistości przybliży się niewiedza, to ta sama jest przeniknięta niewiedzą; uciążliwości są doświadczane w czasie występowania błędnej (wypaczonej, viparyasa-) pratjaji, a znikają w ślad za zanikającą niewiedzą.

II. 5. W tej [sutrze] mówi się o właściwej naturze niewiedzy:

[Jogasutra]

anityaśucidukhanatmasu nityaśucisukhatmakhyatir avidya

II. 5. WIDZENIE W NIETRWAŁYM, NIECZYSTYM, NIEWYGODNYM, BEZJAŹNIOWYM TRWAŁEGO, CZYSTEGO, POMYŚLNEGO, JAŹNI – NIEWIEDZĄ

[F. r.:] Widzenie (rozpoznawanie, khyati) w nietrwałym (anitya) trwałego (nitya)[14], w nieczystym (aśuci) – czystego (suci), w niewygodzie (duhkha) – pomyślności (sukha), w bezjaźnio-wym (anatman) – jaźni (atman) stanowi niewiedzę (avidya).

[Jogabhaszja]

W nietrwałym skutku widzenie (rozpoznawanie, khyati) [czegoś] trwałego (nitya), jak np. że ziemia jest trwała (wieczna), że niebo z księżycem i gwiazdami jest trwałe, że nieśmiertelni są niebianie (divaukas, bogowie). Tak samo w nieczystym, odrażającym ciele –

"Z powodu przebywania [w nim]

ze względu na [jego] pochodzenie

z przyczyny utrzymywania [go]

ze' względu na [jego] wydzieliny

z powodu [jego] śmierci

ze względu na potrzebę oczyszczania [go]

pandici[15] widzą przeto ciało nieczystym."

– oto pokazuje się [na czym polega] widzenie czystego w nieczystym.

"Ta dziewczyna jest piękna jak sierp księżyca w nowiu, jakby jej kształty zrobiono ze słodkiego nektaru. Robi wrażenie, jakby rozłupawszy księżyc, wyszła. Ma oczy wydłużone jak płatki niebieskiego lotosu. Spojrzeniami jak kielichami pełnymi kokieterii świat istot żywych rozwesela." – Co z czym ma tu związek? Również i tutaj występuje wypaczona pratjaja czystego w nieczystym.

W ten sam sposób wyjaśnia się pratjaję dobra (cnoty, punya) w złym (niecnocie, apunya), tak samo też w czymś bezużytecznym (anartha) – pratjaję pożytecznego (pożytku, wartości, artha).

Tak samo objaśni się widzenie (rozpoznawanie) przyjemnego (pomyślności, szczęścia, wygody, sukha) w nieprzyjemnym (cierpieniu, niewygodzie, duhkha): "Przez niewygodę przemiany (rozwoju duchowego, parinama), udręki (cierpienia, tapa) i sanskar – a to z powodu przeciwstawiania się zjawisk [utworzonych] z gun – wszystko jest tylko niewygodą dla rozróżniającego [puruszę od sattwy][16]" .Widzenie w tym [wszystkim] wygody (szczęścia, pomyślności) jest niewiedzą (avidya).

Podobnie widzenie (rozpoznawanie) atmana ("ja") w tym, co jest bezjaźniowe ("nie-ja", anatman): w zewnętrznych dodatkach (upakarana) – czy to ożywionych, czy nieożywionych – lub w" ciele jako siedlisku [grubych] doznań, czy też w umyśle (manas), będącym czymś dodatkowym (upakarana) w stosunku do puruszy – oto widzenie "ja" (atmana) w tym, co nie jest "ja" (atmanem).

W tym samym sensie powiedziano: "Ten, który bierze (uznaje) sattwę – czy to przejawioną (vyakta), czy nieprzejawioną (avyakta) – za swoje "ja" (atmana), cieszy się jej sukcesem (pomyślnością), uważając to za swój sukces (pomyślność), a jej stratą (niepomyślnością) się smuci, uważając to za własną stratę (niepomyślność), ten całkowicie jest 'odwrócony od poznania (odwrócony od przebudzenia, apratibuddha)."[17]

Tak oto przedstawia się poczwórna niewiedza (avidya), która jest podstawą (korzeniem, mula) nieprzerwanego ciągu uciążliwości (klesa) i 'złoża karmana (karmaśaya) wraz z jego skutkiem

14

15

16

17

(owocowaniem, vipaka).

Należy 'sobie zdać sprawę (zrozumieć), że ta [niewiedza (avidya)] ma istnienie realne, podobnie jak w wypadku nieprzyjaciela lub nie mającego śladów krów [bezdrożnego lasu]. Tak jak nieprzyjaciel nie jest [prostym] zaprzeczeniem (brakiem) przyjaciela ani samym przyjacielem, lecz jest wrogiem, czyli jest przeciwstawny przyjacielowi, lub [las] nie mający śladów krów nie jest negacją [lasu] mającego ślady krów ani tymże mającym ślady krów, lecz pewną okolicą (obszarem), która jest zupełnie inną rzeczą, różną od tamtych dwu – tak też niewiedza (avidya) nie jest poznaniem prawdziwym (pramana) i nie jest [prostą] negacją poznania prawdziwego, ale przeciwieństwem "wiedzy" (vidya) jako 'odmienne poznawanie (inny rodzaj poznawania).

[Jogasutra]

drgdarśanaśaktyor ekatmatevasmita

II. 6. POZORNA JEDNOŚĆ NATURY MOCY WIDZOSTWA I WIDZENIA – STANEM "JESTEM"

[F. r.:] 'Świadomość "jestem" (stan "jestem", asmita) polega na pozornej jedności mocy (śakti) 'podmiotu widzenia (widzostwa, podmiotu intuicyjnego poznania, drś) i mocy 'aktu widzenia (aktu intuicyjnego poznania, darśana).

[Jogabhaszja]

II. 6. Purusza jest mocą (śakti) 'podmiotu "widzenia" (widzostwa, podmiotu intuicyjnego poznania, drś). 'Intuicyjna- świadomość (buddhi) jest mocą (śakti) 'aktu widzenia (aktu intuicyjnego poznania, darśana). Pozorne zjednoczenie natury tych dwu nazywa się świadomością "jestem" (stanem "jestem", asmita), która jest uciążliwością (klesa). Gdy nastąpi jak gdyby nierozdzielność mocy 'podmiotu doznania (bhoktr) i mocy 'przedmiotu doznania (bhogya), które są absolutnie różne i absolutnie niezmieszane, ma miejsce doznanie (bhoga). Ale gdy się odzyska 'właściwą naturę (svarupa) tych dwu [mocy], jest tylko kajwalia (jedyność); skąd by się wzięło doznanie (bhoga)?

Tak też powiedziano: "Nie widzący puruszy [jako] odmiennego (wyższego, para) od 'intuicyjnej świadomości (buddhi), różnego niż postać (akara), działanie (dyspozycja?, śila), poznanie ("wiedza", vidya) itd., przez zaślepienie może brać w tym wypadku 'intuicyjną świadomość (buddhi) za 'siebie samego (atmana)."[18]

[Jogasutra]

sukhanujanma ragah[19]

II. 7. PRAGNIENIE RODZI SIĘ W NASTĘPSTWIE PRZYJEMNOŚCI

[F. r.:] Pragnienie (raga) powstaje w wyniku [uprzednio doświadczonej] przyjemności

(sukha).

[Jogabhaszja]

II.7. Pragnienie (raga) jest to żądza (gardha), chęć (chcenie, trsna), pożądanie (lobha) przyjemności (sukha) lub środków do jej osiągnięcia – w następstwie przypomnienia przyjemności u obeznanego z przyjemnością.

[Jogasutra]

duhkhanujanma dvesah [20]

II. 8. AWERSJA RODZI SIĘ W NASTĘPSTWIE PRZYKROŚCI

[F. r.:] Awersja (dvesa) powstaje w wyniku [uprzednio doświadczonej] przykrości(duhkha).

[Jogabhaszja]

II. 8. Awersja (dvesa) jest to złość (niechęć, manyu), nienawiść (vjjihasa), gniew (krodha) w stosunku do przykrości lub środka ją sprawiającego – w następstwie przypomnienia przykrości (duhkha) u obeznanego z przykrością.

[Jogasutra]

svarasavahi viduso 'pi tatha rudho 'bhiniveśah

II. 9. PRZYWIĄZANIE, PŁYNĄCE PEZEZ ZABIEGANIĘ O SIEBIE, UTRZYMUJE SIĘ NAWET U WIEDZĄCEGO

18

19

20

[F. r.:] 'Przywiązanie [do życia?] (abhiniveśa), "płynące" (dające, sprawiające, niosące, sprawiające płynięcie, vahin) przez 'lubowanie się w sobie (zabieganie o siebie, svarasa), utrzymuje się nawet u mądrego (wiedzącego, vidvams)[21].

[Jogabhaszja]

II. 9. U każdej 'żyjącej istoty (pranin) występuje owo stałe 'zabieganie o siebie (samozachowawczość, pragnienie siebie samego, atmasis): "Niech nie zaznam śmierci![22] Obym żył!" Na podstawie tej [samozachowawczości] wnosi się o doświadczeniu [śmierci] w poprzednim żywocie. A to oto przywiązanie (abhiniveśa) jest uciążliwością (klesa), "niosącą" 'zabieganie o siebie (svarasa)[23] nawet u robaka, który się dopiero co urodził. Nie będąc ujęte w 'poznaniu bezpośrednim (naoczności, pratyaksa), wyrozumowanym i poznaniu przejętym, występując jako lęk przed śmiercią, na który się składa wizja unicestwienia (odcięcia, przerwania, okrojenia, uccheda), świadczy o przykrości umierania doświadczonej w poprzednim żywocie. A wiadomą jest rzeczą, że owa uciążliwość utrzymuje się zarówno u skończonych głupców, jak i u wiedzącego (mądrego), który zrozumiał, że to, co poprzedza, i to, co następuje, kończy się (ma swój koniec). Skąd się to bierze? – Ponieważ ta wasana (dyspozycja) występuje jednakowo u wiedzącego (kuśala) i niewiedzącego (akuśala) na skutek doświadczenia przykrości umierania.

[Jogasutra]

te pratiprasavaheyah suksmah

II.10. TE SUBTELNE USUWA SIĘ PRZEZ POWROTNĄ DROGĘ ROZWOJU

[F. r.:] Te [uciążliwości, które są w stanie] subtelnym są usuwalne (heya) przez 'powrotną drogę rozwoju (pratiprasava) [świadomości].

[Jogabhaszja]

II.10. Gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) jogina po wypełnionym zadaniu (adhikara) ulegnie rozpuszczeniu, znika wraz z nią tych pięć uciążliwości w formie przepalonych zalążków.

II.11. Ale [uciążliwości] pozostałych [w dyspozycyjnej sferze świadomości], tkwiących w stanie zalążka –

[Jogasutra]

dhyanaheyas tadvrttayah

II.11. ICH ZJAWISKA USUWA SIĘ KONTEMPLACJĄ

[F. r.:] [Uciążliwości w postaci] 'zjawisk świadomościowych (vrtti) są usuwalne (heya) za pomocą kontemplacji (dhyana).

[Jogabhaszja]

Te zjawiska (vrtti) uciążliwości (klesa), które osłabione za pomocą krijajogi pozostały grube, należy usuwać przy pomocy kontemplacji (dhyana) [typu] "wielkiego rozpoznania" (prasamkhyana), aż staną się subtelne, czyli dopóki nie przyjmą postaci przepalonych zalążków. Tak jak najpierw się strząsa gruby brud (mala) z szat, a potem subtelny z wysiłkiem się usuwa przy pomocy środka (sposobu), tak też grube zjawiska uciążliwości .stawiają mały opór, ale subtelne stawiają duży opór.

[Jogasutra]

kleśamulah karmaśayo drstadrstojanmavedaniyah

II.12. ZŁOŻE KARMANA, MAJĄCE KORZEŃ W UCIĄŻLIWOŚCIACH, MOŻE DAĆ O SOBIE

ZNAĆ W OBECNYM, PRZYSZŁYM ŻYWOCIE

[F. r.:] Złoże karmiczne (karmaśaya), mające przyczynę (korzeń, mula) w uciążliwościach

(kleśa), 'może się ujawnić w doświadczeniu (vedaniya) w obecnym (drsta) lub przyszłym

(nieobecnym, adrsta) wcieleniu (żywocie, janman).

[Jogabhaszja]

II.12. Chodzi tu o złoże karmiczne (karmaśaya), czyli zasługi (punya) i przewinienia (apunya) powstałe z miłości (kama), pożądania (lobha), zaślepienia (moha) i gniewu (krodha). Daje ono o sobie znać bądź w 'tym żywocie (drstajanman), bądź w 'żywocie przyszłym (adrstajanman). Spośród tych

21

22

23

dwóch [rodzajów złoża karmicznego to], które powstało przez ostre (tivra) [ćwiczenie jogiczne] i potęgę (samvoga) [bezpragnieniowości], za pomocą mantr[24], ascezy (tapas) i skupienia (samadhi), albo zaistniało dzięki zjednaniu sobie Iśwary, bóstw (devata), 'wielkich mędrców (maharsi) lub "wielkodusznych" (mahanubhava) – to złoże karmiczne zasług owocuje (dojrzewa) natychmiast.

Tak samo przez ostrą uciążliwość (klesa) u tych, co z ufnością przyjmują strach, chorobę, niedolę (nędzę), albo u "wielkodusznych" (mahanubhava) oddających się ascezie, gdy wciąż na nowo jest wytwarzana przykrość – złoże karmiczne przewinień natychmiast owocuje.

Jak np. chłopiec Nandiśvara opuściwszy [etap] rozwojowy człowieczy przeszedł do stanu boskiego, tak znów Nahusa, książę (pan, przywódca, indra) bogów, porzuciwszy swój [etap] rozwoju przeszedł w stan zwierzęcia[25].

W wypadku mieszkańców piekła (naraka) nie ma złoża karmicznego, które by dało o sobie znać w obecnym wcieleniu.

Również u tych, co mają uciążliwości 'sprowadzone do minimum (ksina), nie ma złoża karmicznego, które by dało o sobie znać w tym wcieleniu.

[Jogasutra]

sati mule tadvipako jatyayurbhogah

II.13. GDY JEST KORZEŃ, TO JEST JEGO OWOCOWANIE JAKO WCIELENIE, OKRES ŻYCIA, DOZNANIE

[F. r.:] Gdy istnieje przyczyna (korzeń, mula) [złoża karmicznego], to będzie [też] jego skutek (owocowanie, vipaka) w postaci wcielenia (urodzenia się, narodzin, jati), 'okresu życia (ayus) i [odpowiedniego] doznania (bhoga).

[Jogabhaszja]

II.13. Gdy istnieją uciążliwości (klesa), złoże karmiczne zapoczątkowuje 'skutek karmiczny (owocowanie, vipaka), ale nie [ma owocowania, gdy] korzeń (mula) w postaci uciążliwości jest wycięty. Jak ziarna ryżu okryte plewami, będąc w stanie z nieprzepalonymi zalążkami, nadają się do kiełkowania, ale nie [nadają się], gdy mają usunięte plewy, czy (czyli?) będąc w stanie przepalonych zalążków – tak samo 'złoże karmiczne (karmaśaya) okryte uciążliwościami (klesa) 'rozwija się dla owocowania (daje swój skutek), ale nie [daje skutku], gdy nie jest okryte uciążliwościami, czy (czyli?, va) jest w stanie z przepalonymi zalążkami, dzięki "wielkiemu rozpoznaniu" (prasamkhyana). A ów skutek (owocowanie) jest trojaki – jako wcielenie (narodziny, jati), okres życia (ayus) i doznanie (bhoga).

Powstaje tutaj następujący problem: Czy jeden karman jest przyczyną (karana) jednego wcielenia (janman), czy też jeden karman rozkłada się na wiele wcieleń?

Drugi problem: Czy liczny karman tworzy wiele wcieleń, czy też liczny karman wytwarza jedno wcielenie!

– Bynajmniej jeden karman nie jest przyczyną jednego wcielenia. Dlaczego! – Ponieważ wtedy musiałoby być nieograniczone następstwo (krama) skutków karmana pozostałego [z poprzednich wcieleń], nagromadzonego w nie mającym początku czasie, oraz [karmana] z obecnego [wcielenia] i doprowadzałoby do zniechęcenia u ludzi, a to jest [rzeczą] niepożądaną.

– Nie jest też tak, że jeden karman jest przyczyną wielu wcieleń. Dlaczego? – Skoro karmany są liczne, a tu jeden karman byłby przyczyną wielu wcieleń, to brakłoby czasu dla owocowania (skutków) pozostałych czynów karmicznych, więc takie [ujęcie] jest również niewłaściwe.

– Nie może być też tak, żeby liczny karman był przyczyną wielu wcieleń. Dlaczego! – Bo trzeba przyjąć, że wiele wcieleń nie następuje jednocześnie, ale kolejno. Byłoby to więc tak samo błędne ujęcie jak w poprzednich [wypadkach].

'Pozostaje zatem przyjąć, że (stąd, tasmat) różnorodny zbiór (nagromadzenie, pracaya) złoża karmanów dobrych (punya) i złych (apunya), utworzony pomiędzy narodzinami i śmiercią, utrzymany jest w stanie, w którym jedne są podporządkowane drugim jako głównym, [że] jednym impulsem (praghattaka) przejawia się jako zgon (prayana), a po wypełnieniu się 'okresu śmierci (marana) zespolony (scalony) sprawia tylko pojedyncze wcielenie (narodziny). A wcielenie to osiąga 'okres życia (ayus) przez ten sam karman. W tym okresie życia dzięki temu samemu karmanowi powstaje [odpowiednie] doznanie (bhoga).

24

25

Owo złoże karmiczne – ze względu na to, że jest przyczyną wcielenia (narodzin), okresu życia i doznania – nazywa się "potrójnie owocujące" (trivipaka). 0 złożu karmicznym mówi się zatem, że ma [na celu] 'jedną egzystencję (jedno wcielenie, ekabhavika).

Natomiast [złoże karmiczne], które daje o sobie znać w 'obecnym wcieleniu (drstajanman), zapoczątkowuje jedno owocowanie, ze względu na to, że jest przyczyną doznania (bhoga), lub zapoczątkowuje podwójne owocowanie, ze względu na to, że jest przyczyną 'okresu życia (ayus) i doznania, jak np. w wypadku Nandiświary i Nahuszy[26].

Ale wasany[27] poprzedzają liczne egzystencje, jako że zwykła świadomość jest złączona (utrwalona) nie mającymi początku wasanami, utworzonymi z doświadczenia uciążliwości (klesa), karmanów i skutków karmicznych, jak poplątana sieć, usiana wszędzie węzłami.

A jednak mówi się o tym złożu karmicznym, że ma ono [na celu] jedną egzystencję (wcielenie). Te sanskary, które są przyczynami (hetu) przypomnień, są wasanami i nie mają one początku w czasie.

Złoże karmiczne, które ma jednak [na celu] jedno wcielenie, ma zarówno 'owocowanie ograniczone [w czasie] (niyatavipaka), jak i 'owocowanie nie ograniczone [w czasie] (aniyatavipaka). Spośród tych dwu [rodzajów złoże karmiczne] mające owocowanie ograniczone [w czasie], które daje o sobie znać w obecnym wcieleniu, ma owo 'ograniczenie (niyama), ale wcale nie ma [tego ograniczenia złoże karmiczne] mające owocowanie nie ograniczone [w czasie] dające o sobie znać nie w tym wcieleniu. Dlaczego? – Ponieważ to [złoże karmiczne], które ma owocowanie nie ograniczone [w czasie] i daje o sobie znać w przyszłym (nie w tym) wcieleniu, ma potrójne ujście (bieg, gati): [1] zniszczenie (zniknięcie?, naśa) utworzonego, ale niedojrzałego (jeszcze nie owocującego, avipakva) [złoża, karmicznego] lub [2] zmieszanie się z dominującym karmanem, lub też [3] pozostawanie przez długi czas [złoża] pokonanego przez karman dominujący, którego owocowanie (skutek) jest ograniczone [w czasie].

[1] Spośród tych [trzech] zniszczenie (zniknięcie?) utworzonego, [ale] niedojrzałego złoża karmicznego polega na tym, że na skutek powstania jasnego karmana następuje zniszczenie ciemnego [karmana]. W związku z tym powiedziano: "Zaiste parami powinno się ujmować (poznawać) karmany: jeden stos utworzony z zasługi (dobra, punya) niszczy (usuwa?) [drugi stos] przewinienia (zła, grzechu, papaka). Przeto życz sobie (pragnij) dokonywać czynów zacnych (sukrta) tu na tym świecie; o takim karmanie uczą poeci."

[2] Zmieszanie z dominującym karmanem – w związku z tym powiedziano: "Nieznaczna domieszka [skutku ciemnego karmana] może wystąpić wraz z wyrzeczeniem (umartwieniem), z (wtopiona w) 'głęboką kontemplacją (pratyavamarsa), ale nie jest dostatecznie [silna], aby obniżyć (odciągnąć od) pomyślny (kuśala) [karman]. Dlaczego? – Ponieważ jest u mnie liczny inny [karman], który jest pomyślny, a w który się wtopił ów [niepomyślny karman] i nawet w niebie [tylko] nieznacznie obniży [pomyślny karman]."[28]

[3] "Lub też pozostawanie przez długi czas [złoża] pokonanego przez karman dominujący, którego owocowanie (skutek) jest ograniczone [w czasie]." – Jak to [należy rozumieć]? – Mówi się (naucza się), że śmierć jest również przyczyną (karana) ujawnienia się (abhivyakti) karmana mającego owocowanie ograniczone [w czasie], który daje o sobie znać nie w tym wcieleniu, ale nie jest [przyczyną ujawnienia się karmana] nie mającego owocowania ograniczonego [w czasie], który daje o sobie znać nie w tym [lub w obecnym]] wcieleniu.

Ale ów karman nie mający owocowania ograniczonego [w czasie], który daje o sobie znać nie w tym wcieleniu, 'może zaniknąć (może zniknąć?, naśyet), wtopić się lub , będąc przeważony (pokonany) długo jeszcze może czekać na swoją kolej, dopóki odpowiadająca mu 'przyczyna wywoławcza (nimitta) jako warunek fenomenalizacji karmana nie przybliży jego owocowania. Z powodu nieokreślenia miejscem, czasem i 'przyczyną wywoławczą (nimitta) jego owocowania ten ruch (ujście, bieg, gati) karmana jest poplątany (citra) i trudno rozpoznawalny. Nadto, ponieważ ogólna zasada nie przestaje być prawdziwa, nawet gdyby był wyjątek, przeto należy uznać, że złoże karmiczne ma [na celu] jedno wcielenie.

[Jogasutra]

te hladaparitapaphalah punyapunyahetutvat

II.14. ONE – SKUTKAMI PRZYJEMNYMI, PRZYKRYMI W ZALEŻNOŚCI OD ZASŁUGI LUB

26

27

28

PRZEWINIENIA

[F. r.:] One (wcielenie, okres życia i doznanie) są skutkami (phala) przyjemnymi lub przykrymi, co odpowiednio warunkuje zasługa (dobro, punya) lub przewinienie (zło, apunya).

[Jogabhaszja]

II.14. "One" – wcielenie (urodzenie), okres życia i doznanie – są skutkami przyjemnymi, gdy ich przyczyną jest zasługa (dobro, punya), lub skutkami przykrymi, gdy ich przyczyną jest przewinienie (zło, apunya). Nadto, tak jak owa przykrość (duhkha) ma naturę czegoś niepożądanego (pratikula), tak samo nawet w czasie [doznawania] przyjemności (sukha) [w związku] z przedmiotem świadomościowym (visaya) jogin [odczuwa] tylko niewygodę (duhkha), mającą naturę czegoś niepożądanego.

II.15. Jak [to jest możliwe]? – Wykazuje to [następująca sutra]:

[Jogasutra]

parinamatapasamskaraduhkhair gunavrttivirodhac ca duhkham eva sarvam vivikinah

II.15. PRZEZ NIEWYGODY PRZEMIANY, UDRĘKI, SANSKAR I Z POWODU PRZECIWSTAWIANIA SIĘ ZJAWISK GUN – WSZYSTKO TYLKO NIEWYGODĄ DLA ROZPOZNAJĄCEGO

[F. r.:] Dla rozróżniającego (vivekin) [puruszę od sattwy] – ponieważ 'rozwój duchowy (przemiana,parinama) jest niewygodą (duhkha), cierpienie (przykrość, tapa) jest niewygodą i sanskary są niewygodą, a to z powodu przeciwstawiania się [sobie nawzajem?] zjawisk gun – wszystko jest tylko niewygodą.

[Jogabhaszja]

Ponieważ u każdego owo doświadczenie (anubhava) przyjemności jest przeniknięte pragnieniem, zależne od środka duchowego (cetana) lub nieduchowego (acetana), powstaje w tym wypadku złoże karmiczne zrodzone z pragnienia. Tak samo ponieważ się ma awersję do środków [wywołujących] przykrość i ulega się zaślepieniu, powstaje złoże karmiczne utworzone z awersji i zaślepienia (moha). W związku z tym powiedziano: "Bez niekrzywdzenia istot żyjących nie może być radości". Jest przeto złoże karmiczne utworzone z krzywdzenia, związane z ciałem. A o przyjemności [płynącej z doznania] przedmiotu świadomościowego (visaya) powiedziano, że należy do niewiedzy (avidya). Przyjemność jest wtedy, gdy nastaje uspokojenie 'narządów psychicznych (indriya) w doznaniach (bhoga) z powodu zaspokojenia (trpti). Przykrość jest wtedy, gdy nie ma uspokojenia z powodu pożądania. A nie można się pozbyć pragnień przez ćwiczenie (abhyasa) doznania narządów psychicznych. Dlaczego? – Dlatego, że w miarę ćwiczenia doznania wzrastają pragnienia, a także wydoskonalają się narządy psychiczne.

Z tej przyczyny ćwiczenie doznania przyjemności nie jest środkiem [do jogi]. Zaiste ten, który goni za przyjemnością, porwany przez przedmioty świadomościowe (visaya) ugrzązł w wielkim błocie przykrości, jak ten, co się bał jadu skorpiona, [a] został ukąszony jadem wężowym. Jest to tak zwana udręka (niewygoda, duhkhata) rozwoju duchowego (przemiany, parinama), która jest czymś niepożądanym; chociaż jest to stan przyjemności, jednak jest uciążliwy dla jogina.

A teraz co to jest niewygoda (udręka?, duhkhata) przykrości (tapa)? – Ponieważ u każdego doświadczenie przykrości (tapa) jest przeniknięte awersją, zależne od środka duchowego lub nieduchowego, przeto powstaje w tym wypadku złoże karmiczne zrodzone z awersji. 'W następstwie tego (i, ca) pożąda się środków do osiągnięcia przyjemności i wprawia się w ruch ciało, mowę i umysł (manas). Wtedy się drugim pomaga lub się ich krzywdzi, zbierając zasługę (cnotę, dharma) lub przewinę (grzech, adharma) odpowiednio za pomoc lub krzywdę. To złoże karmiczne powstaje z pożądania i zaślepienia, mówi się więc, że jest to udręka (niewygoda, duhkhata) przykrości (tapa).

Czymże jest niewygoda (udręka) sanskar? – Z doświadczenia przyjemności odkłada się złoże sanskar przyjemności. Tak samo z doświadczenia przykrości gromadzi się złoże sanskar przykrości. W ten sam sposób, gdy się doświadcza owocowania karmanów, czy to przyjemnych, czy to przykrych, znów się gromadzi złoże karmiczne.

Tak oto ten nie mający początku nurt (srotas) się powiększa i dokucza tylko joginowi przez [swoją] szkodliwą (niepożądaną) naturę. Dlaczego? – Ponieważ wiedzący (mądry, vidvams) jest na podobieństwo gałki ocznej. Jak włókno wełny wpadłszy do oka dokucza [swoim] dotykiem, ale nie [dokucza, gdy spadnie] na inne części ciała, tak owe dokuczliwości (niewygody, duhkha) przeszkadzają tylko joginowi – który jest jak gałka oczna – ale nie [przeszkadzają] innemu postrzegającemu.

Ale za innym (niejoginem) – usuwającym wciąż na nowo nachodzącą go przykrość (niewygodę), którą gromadzi jego karman, i przyjmującym wciąż usuwaną [przykrość], jak gdyby przenikniętym całkowicie (zewsząd) zjawiskiem świadomościowym poplątanym wasanami nie mającymi początku, przez niewiedzę 'utożsamiającym się z (idącym za) ahankarą[29] i mamakarą[30], które powinny być odrzucone, i rodzącym się wciąż na nowo – za nim płyną trojakiego rodzaju przykrości, mające dwojaką 'przyczynę wywoławczą (nimitta) – zewnętrzną i wewnętrzną (adhyatmika).

Tak więc jogin ujrzawszy (poznawszy) siebie samego i ludzi (mrowie istot żyjących, bhutagrama), niesionych przez nie mający początku nurt przykrości, szuka ucieczki w 'doskonałym poznaniu (samyagdarśana), które stanowi przyczynę (karana) zaniku wszelkiej niewygody (przykrości, duhkha).

A z powodu przeciwstawiania się zjawisk gun wszystko jest niewygodą dla rozpoznającego (rozróżniającego). Guny [w?] 'intuicyjnej świadomości (buddhi), mające naturę (rupa) ujawniania (przejrzystości, prakhya), zmienności (aktywności, pravrtti) i stałości (trwania, sthiti)[31] będąc nawzajem od siebie zależne przez wzajemne wspomaganie (podtrzymywanie) się, dają początek pratjaji z trzech gun (pasm): cichej (śanta), strasznej (ghora) i tępej (mudha). A niestała (cala) jest zjawiskowość (działanie, vrtta) gun, więc się mówi, że świadomość szybko się zmienia. Przewaga postaci (rupa, kształtu, struktury) i górowanie 'zjawiska świadomościowego (vrtti) 'nawzajem się sobie przeciwstawiają (są sobie przeciwne), ale wraz z tymi przeważającymi przejawiają się formy wspólne (samanya).

W ten sposób te guny mają pratjaje przyjemności, przykrości i (lub) zaślepienia, uzyskane przez to, że się [guny] nawzajem na sobie zasadzają. Ponieważ każda [z guń] występuje w postaci (strukturze) wszystkich [guń], a ich szczególności (mśesa) tworzy przeważanie [danej] guny, dlatego "wszystko jest tylko niewygodą {przykrością?, duhlcha) dla rozróżniającego"[32].

Niewiedza (avidya) jest przeto zalążkiem (bija), czyli 'początkiem istnienia (prabhava), tego wielkiego (mahant) agregatu (samudaya) niewygody (przykrości). Przyczyną (hetu) jej zaniku jest 'doskonałe poznanie (samyagdarśana).

Tak jak 'traktat medyczny (nauka medycyny, cikitsaśastra) 'ma cztery działy (zajmuje się czterema zagadnieniami), a mianowicie: choroba, przyczyna choroby, zdrowie (stan bezchorobowy) i leczenie (lekarstwo), tak i ten traktat (nauka) ma cztery działy. A mianowicie: sansara (reinkarnacja, kołowrót wcieleń, świat), przyczyna sansary, wyzwolenie (moksa) i środek do wyzwolenia.

Spośród tych [czterech] 'przedmiotem usunięcia (heya, tym, co ma być usunięte) jest sansara, której towarzyszy (obfitująca w, -bahula) niewygoda (cierpienie, duhkha). Przyczyną (hetu) 'przedmiotu usunięcia (heya) jest kontakt (samyoga) pradhany (pryncypium rzeczywistości przedmiotowej) i puruszy (bytu podmiotowego)[33]. Absolutne ustanie (nivrtti) kontaktu jest usunięciem (hana)[34]. Środkiem do usunięcia (hanopaya) jest 'doskonałe poznanie (samyagdarśana).

W tym [doskonałym poznaniu] 'właściwa natura (svarupa) 'podmiotu usuwania (hatr) nie może się stać ani 'przedmiotem włączenia (upadeya), ani 'przedmiotem usunięcia (heya), bo gdyby [się przyjęło] usunięcie (hana) [go], to [by znaczyło, że] się wyznaje destrukcjonizm (doktrynę zniszczenia podmiotu-"ja", ucchedavada)[35], gdyby [się] zaś [przyjęło] włączenie (upaddna) [go w akt doskonałego poznania, przyjmowałoby się] doktrynę, że podmiot-"ja" ma przyczynę (kauzalizm, hetuvada). Odrzuciwszy obydwie [te] doktryny, przyjmuje się 'doktrynę wieczności podmiotu-"ja" (śaśvatavada) i to jest prawdziwy pogląd (darśana).

II.16. A oto podaje się tę czterodziałową naukę:

[Jogasutra]

heyam duhJcham andgatam

II.16. PRZEDMIOTEM USUWANIA – NIEWYGODA PRZYSZŁA

[F. r.:] 'Przedmiotem usuwania (heya) jest niewygoda przyszła (anagata, która się jeszcze nie pojawiła).

[Jogabhaszja]

29

30

31

32

33

34

35

Niewygoda (duhkha) przeszła (atita), która przeminęła w postaci doznania, nie należy do 'przedmiotu usunięcia (heya). Również [niewygoda] teraźniejsza (vartamana) – ponieważ dostąpiła doznania w swoim momencie (atomie czasu, ksana) – nie może się stać 'przedmiotem usunięcia (heya) w momencie 'następnym po (innym niż) tym. Z tej przyczyny tylko ta niewygoda jest uciążliwa dla jogina – będącego jak gałka oczna – która 'jeszcze nie nadeszła (jest przyszła, anagata); nie jest [zaś] uciążliwa dla innego postrzegającego. Tylko ta [niewygoda] staje się przedmiotem usuwania.

II.17. Skoro się mówi o tymże przedmiocie usuwania, to trzeba się cofnąć do wykazania jego właśnie przyczyny:

[Jogasutra]

drastrdśyayoh samyogo heyahetuh

II.17. KONTAKT WIDZA I PRZEDMIOTU WIDZENIA – PRZYCZYNĄ PRZEDMIOTU USUNIĘCIA

[F. r.:] Przyczyną (hetu) [istnienia] 'przedmiotu usunięcia (heya) [czyli niewygody przyszłej] jest kontakt (samyoga) 'widza (podmiotu intuicyjnego poznania, drastr) i 'przedmiotu widzenia (przedmiotu intuicyjnego poznania, drśya).

[Jogabhaszja]

Widz (podmiot intuicyjnego poznania, drastr) jest to purusza świadomy przez [swoje odbicie w] 'intuicyjnej świadomości (buddhi). 'Przedmiotami widzenia (drśya) są wszystkie cechy (dharma), które wstąpiły w (dotarły do, uparudha) sattwę intuicyjnej świadomości. Ten oto przedmiot widzenia, na podobieństwo magnesu, przez samą tylko bliskość (zbliżenie) sprawia (upakarin), że jako przedmiot widzenia staje się własnością (sva) puruszy o postaci (rupa) 'podmiotu widzenia (drśi) jako właściciela (svamin), ponieważ przeszedł w stan przedmiotu doświadczenia i działania. [Przedmiot widzenia] pod wpływem 'właściwej natury (svarupa) innego [niż on, czyli podmiotu widzenia] 'przyjął naturę (atmaka) zależnego (paratantra) – chociaż naprawdę jest niezależny (svatantra) – polegającą na służeniu [temu innemu]. Kontakt (samyoga) tych dwu sił (sakti) – [siły] 'podmiotu widzenia (widzostwa, drś) i [siły] instrumentu widzenia (darśana), utworzony w celu służenia [dla puruszy], nie ma początku i stanowi przyczynę (hetu) 'przedmiotu usunięcia (heya) – to znaczy, że jest przyczyną (karana) niewygody (duhkha). W związku z czym powiedziano[36]: "Owo absolutne lekarstwo na niewygodę (duhkha) powinno polegać na usunięciu przyczyny, którą stanowi kontakt tych dwu. Dlaczego? – Ponieważ się poznało lekarstwo na przyczynę niewygody, której można uniknąć (zapobiec). Jak na przykład: 'Tym", co może być przekłute (bhedyata) jest podeszwa stopy. 'Sprawcą przekłucia może być (bhettrtva) kolec. [Przekłucia] można uniknąć przez niepostawienie stopy na kolcu lub nadeptanie stopą obutą (okrytą obuwiem). Kto zna tę trójkę[37] z praktyki życiowej (loke), ten w tym wypadku (przeciw kolcowi?, tatra) zacznie stosować 'środek zaradczy (przeciwdziałanie, pratikara) i nie dozna przykrości powstałej na skutek przekłucia. Dlaczego? – Ponieważ był zdolny uchwycić troistość (potrójne zagadnienie, tritva)."

Tutaj też radżas, 'sprawiający przykrość (tapaka), ma właśnie sattwę za 'przedmiot poddany przykrości (tapya). Dlaczego? – Ponieważ działanie (kriya) 'czynnika przykrości (tapi) odbywa się w 'przedmiocie działania (karman). Działanie czynnika przykrości zachodzi w sattwie jako przedmiocie działania, ale nie [zachodzi] w niezmiennym (nie ulegającym przemianie, aparinamin) i nieaktywnym (niskriya) 'podmiocie poznającym pole świadomości (ksetrajna); ponieważ [ten ostatni] ma przedmiot świadomościowy pokazany (przedstawiony, darśita). Jednakże gdy sattwa jest 'poddawana przykrości (tapyamana), to również jak gdyby purusza, występujący w jej postaci, 'był w ślad za nią poddany przykrości (anutapyate).

II.18. Podaje się właściwą naturę 'przedmiotu widzenia (drśya):

[Jogasutra]

prakaśakriyasihitiśilam bhutendriyatmakam bhogapavargartham drśyam

1II.18. PRZEDMIOT WIDZENIA MA NATURĘ PRZEJRZYSTOŚCI, AKTYWNOŚCI I STAŁOŚCI, TWORZY NATURĘ ELEMENTÓW I NARZĄDÓW PSYCHICZNYCH, SŁUŻY DLA DOZNAWANIA I UWALNIANIA

[F. r.:] 'Przedmiot widzenia (drśya) ma naturę (dyspozycję do, sila) ujawniania (przejrzystości, jasności, prakaśa), aktywności (zmiany, ruchu, kriya) i stałości (nieruchomości, trwania, postaci, sthiti), 'tworzy naturę (-atmaka) elementów (bhuta) i 'narządów psychicznych (indriya), służy dla doznawania (bhoga) i uwalniania (apavarga) [widza].

36

37

[Jogabhaszja]

Naturę (dyspozycję do) ujawniania (przejrzystości, jasności, prakaśa) ma sattwa. Naturę (dyspozycję do) aktywności (zmiany, ruchu, kriya) ma radżas. Naturę (dyspozycję do) stałości (nieruchomości, trwania, postaci, sthiti) ma przeto tamas. Guny te mając właściwość (dyspozycję do, dharman) łączenia się i rozłączania, 'jedne drugie zabarwiając (jedne z drugimi się zjawiając) i jedne od drugich oddzielając, rozwijają się (przekształcają się), przyjmując postaci (przejawy, wyglądy, struktury, murti), w których ta czy inna guna jest podstawą dla pozostałych [dwu gun], a chociaż jedne są członami drugich jako posiadaczy członów, są elementami o zupełnie odrębnej sile (śakti), które tkwią w 'różnych rzeczach (bheda), złożonych z sił jednorodnych i niejednorodnych, i w chwili przeważania (dominowania) [którejś z nich] obecność [tejże] jest ujawniana; nawet gdy są w stanie podporządkowania, o istnieniu tych włączonych w dominującą gunę wnioskuje się na podstawie samej ich funkcji (charakteru procesu, vyapara). Są zgodne co do celu, który polega na konieczności służenia dla puruszy; przez samą tylko bliskość (samnidhi) – podobnie jak w wypadku magnesu – wspierają (służą) tylko jedno zjawisko tego [puruszy], które jest tylko pratjają, i zjawiają się [temu zjawisku] podporządkowane. Guny te oznacza się terminem "pradhana".

Mówi się, że jest ona 'przedmiotem widzenia (drśya).

Ten oto [przedmiot widzenia] 'tworzy naturę (-atmaka) elementów (bhuta) i 'narządów psychicznych (indriya), czyli rozwija się (przemienia się) w stan (przez stany) elementów, jak ziemia itd.[38], subtelnych i grubych. Tak samo rozwija się w stan narządów psychicznych, jak słuch itd., subtelnych i grubycha[39].

Ale ów [przedmiot widzenia] nie jest bez celu (prayojana), lecz przeciwnie – przyjąwszy wytyczony cel przejawia się. Jest to bowiem przedmiot widzenia puruszy, który służy dla doznania i uwalniania puruszy. Spośród tych dwu doznanie (bhoga) polega na przyjmowaniu natury pożądanych i niepożądanych gun, gdy nie oddziela się [ich od podmiotu poznającego].

Gdy się przyjmuje (ujmuje?, avadharana) właściwą naturę 'podmiotu doznania (bhoktr), to jest uwalnianie (apavarga). Poza tymi dwoma nie ma innego "widzenia" (darśana). Tak też powiedziano: "Ale zaiste ten, który widzi, że wszystkie zaistniałe stany ograniczają się do trzech gun jako 'czynników działania (kart?) oraz po -części jednorodnego [z nimi], a po części niejednorodnego, świadka (saksin) ich działania jako czwartego, którym ma być niedziałający purusza, nie wątpi, że nie ma [już] innego widzenia.[40]"

Jak się to dzieje, że te dwa – doznanie i uwalnianie – utworzone z 'intuicyjnej świadomości (buddhi) i w tejże intuicyjnej świadomości się zjawiające, przypisuje się puruszy?

Jak zwycięstwo lub klęskę, które się zjawiają u walczących, przypisuje się władcy, jakoby on był tym, który doznaje ich skutku (spożywa ich owoc), tak samo więzy (bandha) i wyzwolenie (moksa), występujące tylko w 'intuicyjnej świadomości (buddhi), przypisuje się puruszy, jakoby on był tym, który doznaje ich skutku.' Nieograniczanie służenia dla puruszy tylko do intuicyjnej świadomości – to więzy (bandha); ograniczenie służenia do niej – to wyzwolenie (moksa). Na skutek tego ujmowanie (grahana), dharanda(przykucie uwagi)[41], uha (postrzeganie indywidualnych rzeczy), apoha (usuwanie błędu poznawczego), 'poznanie pierwiastków rzeczywistości (tattvajnana), nawyk poznawczy [?] (abhiniveśa)[42], występujące w 'intuicyjnej świadomości (buddhi), mają błędnie przypisywane istnienie w puruszy, jakoby on był tym, który doznaje ich skutku.

II.19. Tę [sutrę] wprowadza się dla określenia 'różnego rodzaju (bheda) swoistych form (postaci, svarupa), jakie przyjmują guny, będące 'przedmiotem widzenia (drśya):

[Jogasutra]

viśesaviśesalińgamatralinga gunaparvanah[43]

11.19. WISIESZE, AWISIESZE, SAMA TYLKO LINGA I ALINGA SĄ ZŁOŻONE Z GUN

[F. r.:] Wisiesze (viśesa, twory wtórne?, twory ostateczne?)[44], awisiesze (aviśesa, twory nie-

38

39

40

41

42

43

44

wtórne?, twory nieostateczne?)[45], 'sama tylko linga (lińgamatra, czysty przejaw?, podstawa przejawu, zjawisko; samo tylko to, na czym się coś zaznacza, czyli czysta świadomość)[46] oraz alinga (alińga, coś, co jest poza lingą, a jest przyczyną samej lingi i wszystkiego, co się na niej zaznacza; nieprzejawione?, niezjawiskowe) są złożone z gun.

[Jogabhaszja]

Spośród tych [czterech] żywioły (elementy, bhuta) – przestrzeń (przestwór, akaśa)[47], powietrze (wiatr, vayu), ogień (agni), woda (udaka) i ziemia (bhumi) – są wisieszami (tworami ostatecznymi, viśesa) awisiesz (tworów nieostatecznych, aviśesa), tj. elementów subtelnych (tanmatra) – [boskiego] dźwięku (śabda), [boskiego] dotyku (sparśa), [boskiej] barwy (rupa), [boskiego] smaku (rasa) i [boskiej] woni (gandha)[48]. Tak samo 'narządy psychiczne poznania (buddhindriya) – "słuch" (śrotra), "skóra" (tvac)[49], "oko" (caksus), "język" (jihva)[50] i węch (ghrana), 'narządy psychiczne działania (karmendriya)[51]– "mowa" (vdc), "ręka" (pani)[52], "noga" (pada)[52], 'narząd wydalania ("odbyt", payu) i "narząd rozrodczy" (upastha)[54] oraz jedenasty – umysł (manas), służący dla wszystkich [dziesięciu] – oto te są tworami ostatecznymi (tworami wtórnymi?, viśesa, 'tworu nieostatecznego (tworu niewtórnego?, aviśesa) określanego jako 'świadomość "jestem" (asmita)[55].

Tych szesnaście stanowi ostateczną (wtórną?, viśesa-) przemianę (parinama) gun.

Sześć jest 'nieostatecznych tworów (niewtórnych tworów, aviśesa), a mianowicie: "dźwięk" jako 'subtelny element (tanmatra), "dotyk" ("czucie") jako subtelny element, "barwa" jako subtelny element, "smak" jako •subtelny element i "woń" jako subtelny element – które zawierają [odpowiednio] po jednym, dwa, trzy, cztery lub pięć [rodzajów] cech (laksana) [tych elementów], jak "dźwięk" itd. – stanowią [one] pięć awisiesz (nieostatecznych tworów, niewtórnyeh tworów?), a szóstą awisieszą jest 'sama tylko świadomość "jestem" (asmitamatra).

Są one sześcioma nieostatecznymi (niewtórnymi, aviśesa-) przemianami (parinama) 'samego tylko (czystego) istnienia (sattamatra), czyli atmana, czyli mahatu (wielkiej zasady?), które jest czymś wyższym od awisiesz: jest samą tylko lingą – 'wielkim pierwiastkiem rzeczywistości (mahatattva); w tym samym tylko istnieniu, mahacie, atmanie się osadziwszy, osiągają one szczyt (kres) rozwoju (vivrddhi).

A dokonywające powrotnej drogi rozwoju (pratisamsrjyamana) po osadzeniu się w tym czystym istnieniu, mahacie, atmanie, powracają do 'tego, co nie ma ani istnienia, ani nieistnienia (nissattasatta), co jest 'ani istniejącą i nieistniejącą, ani też nieistniejącą (nissadasannirasant) awjaktą[56], alingą, pradhaną[57]. Tamta [poprzednia] przemiana tych [guń] – to sama tylko linga, a to, co nie ma ani istnienia, ani nieistnienia – to przemiana w alingę.

W stanie (avastha) alingi 'służenie (artha) dla puruszy nie jest 'przyczyną celową (hetu), ponieważ służenie dla puruszy jako 'przyczyna instrumentalna (karana) nie występuje od samego początku w stanie alingi, ani też służenie dla puruszy nie jest przyczyną instrumentalną (karana) tego [stanu alingi]. Ponieważ ów [stan alingi] nie został utworzony w celu służenia dla puruszy, przeto nazywa się go trwałym (nitya).

Natomiast służenie dla puruszy jest' 'przyczyną instrumentalną (karana) trzech stanów wisiesz itd. A skoro [w wypadku tych trzech] służenie (artha) jest 'przyczyną celową (hetu), 'przyczyną wywoławczą (przyczyną sprawczą?, nimitta) i 'przyczyną instrumentalną (karana), dlatego [te pozostałe rodzaje stanów] nazywa się nietrwałymi (anitya).

Guny zaś, które tkwią we wszystkich cechach (dharma), ani nie zanikają, ani nie powstają. Zjawiają się, jakby miały cechy (dharma) zaistnienia (stawania się) i unicestwienia, przez 'formy zjawiskowe

45
46
47
48
49
50
51
52
52
54
55
56
57

(vyakti) przeszłe i przyszłe, odchodzące i przychodzące, inherentne gunom. Jak np.: "Dewadatta 'jest bardzo biedny (bardzo biednieje, daridrati). – Dlaczego? – Ponieważ mu krowy umierają." Jego bieda (biednienie) jest z powodu śmierci (umierania) krów, ale nie z powodu utraty swojej (jego) istoty; to samo rozważanie [odnosi się do gun].

Czysta (sama tylko) linga jest najbliższa alindze. W tę [alingę] będąc ta [czysta linga] wmieszana (włączona), przejawia się (jest rozróżniona?, wyodrębnia się?, vivicyate), gdyż ma cechę (nie wykracza poza) zjawiska następstwa (krama). W ten sam sposób sześć awisiesz (tworów nieostatecznych), wmieszanych w czystą lingę, przejawia się (vivicyante) – ze względu na 'stały porządek (niyama) następstwa (krama) przemian (parindma). Tak wmieszane w te awisiesze żywioły (bhuta) i narządy psychiczne (indriya) przejawiają się w ten sam sposób, jak się to wyżej powiedziało. Ponieważ nie ma dalszych 'pierwiastków rzeczywistości (tattva) poza wisieszami (tworami ostatecznymi), to w wisieszach już nie zachodzi przemiana w inne (dalsze) pierwiastki rzeczywistości. Natomiast przemianę ich cech' (dharma), oznak czasowych (laksana) i stanów (avastha) objaśni się później[58].

II. 20. 'Przedmiot widzenia (drśya) już się objaśniło. A teraz dla określenia 'właściwej natury (svarupa) widza (drastr) wprowadza się następującą [sutrę]:

[Jogasutra]

drasta ^drśimatrah śuddho 'pi pratyanupaśyah

II.20. WIDZ – SAMYM TYLKO WIDZOSTWEM; CHOCIAŻ CZYSTY, PATRZY NA PRATJAJĘ

[F. r.:] Podmiot "widzenia" (podmiot intuicyjnie poznający, widz, drastr) jest samym tylko "widzostwem" (drśi)[59]; chociaż jest czysty (śuddha)[60], jest patrzący podług (za pomocą) pratjaji (pratyayanupaśya)[61].

[Jogabhaszja]

'Samo tylko (-matra) widzostwo (drśi) jest tylko siłą (mocą?, śakti) 'podmiotu widzenia (drś), to znaczy, że jest [on] nieskalany (nietknięty, aparamrsta) zróżnicowaniem (viśesana). Jest to purusza 'świadomy poprzez [swoje odbicie w] intuicyjnej świadomości (buddheh pratisamvedi). Nie jest on tej samej natury, co 'intuicyjna świadomość (buddhi), ani też absolutnie różnej natury.

Nie jest zatem tej samej natury. – Dlaczego? – Ponieważ 'intuicyjna świadomość (buddhi) ulega przemianie zależnie od tego, czy przedmiot świadomościowy jest poznawany, czy też nie jest poznawany. Skoro jej przedmiot – czy to ożywiony (krowa itp., gavadi), czy nieożywiony (dzban itd.) – raz jest poznawany, a innym razem nie jest poznawany, świadczy to o tym, że ulega [ona] przemianie. Natomiast purusza zawsze ma przedmiot poznawany, co wskazuje na to, że nie ulega przemianie. – Dlaczego? – Ponieważ w ogóle nie może tak być, żeby przedmiot puruszy, a mianowicie 'intuicyjna świadomość (buddhi), [raz] był ujmowany lub [innym razem] nie był ujmowany, z czego wynika, że purusza zawsze ma przedmiot poznawany – a zatem ma stan nie ulegający przemianie.

A poza tym 'intuicyjna świadomość (buddhi) 'służy dla kogoś innego (parartha), jako że cechuje ją 'działanie zbiorcze (samhatyakaritva), natomiast purusza jest 'sam dla siebie (ma cel w sobie, svartha). Tak samo z powodu determinowania (adhyavasayakatva) wszelkich rzeczy 'intuicyjna świadomość (buddhi) 'zawiera w sobie (ma) trzy guny. Ponieważ jest złożona z trzech gun, jest bezduszna (nieosobowa?, nie-duchem, acetana). Natomiast purusza jest 'tym, który się przygląda (upadrastr) gunom, z tej więc przyczyny [nie może być] tej samej natury [co intuicyjna świadomość].

Załóżmy teraz, że jest odmiennej natury. Nie jest [jednak] absolutnie odmiennej natury. – Dlaczego? – Z tej przyczyny, że chociaż jest czysty, jest patrzący podług (za pomocą) pratjaji. Patrzy za pomocą pratjaji, która 'należy do intuicyjnej świadomości (bauddha).Patrząc na nią, chociaż nie jest jej natury, wydaje się jakby 'tworzył jej naturę (atmaka). Zgodnie z tym powiedziano: "Moc (śakti) 'podmiotu doznania (bhoktr) nie ulega bowiem przemianie i jest niezmieszana (apratisamkrama), lecz gdy jest rzecz (artha), ulegająca przemianie – towarzyszy jej zjawisku świadomościowemu (vrtti), jak gdyby była (została) zmieszana. Przez samo podobieństwo tego zjawiska (vrtti) 'intuicyjnej świadomości (buddhi), które powstało przez przyjęcie postaci (rupa) ducha (caitanya), nazywa się je zjawiskiem poznającym, ponieważ jest nieodróżniane (avisista) od zjawiska intuicyjnej świadomości

58

59

60

61

(buddhi)."[62]

[Jogasutra]

tadartha eva drśyasyatma

II.21. TYLKO DLA NIEGO ISTOTA PRZ EDMIOTU WIDZENIA

[F. r.:] Tylko dla niego (widza) zaistniała istota (datman) przedmiotu widzenia (drśya)[63].

[Jogabhaszja]

II.21. Ponieważ 'przedmiot widzenia (drśya) stał się 'przedmiotem działania (karmavisayata) dla puruszy w postaci 'podmiotu widzącego (drśi), przeto istota (atman) przedmiotu widzenia istnieje po to tylko, żeby mu służyć. To znaczy, że po to istnieje natura (właściwa natura?, svarupa) [przedmiotu widzenia]. [W konsekwencji] zaś ta natura, która swoją istotę zawdzięcza (osiągnęła dzięki) innej naturze, nie jest widziana przez puruszę, gdy służenie (arthata) w postaci doznania (bhoga) i uwalniania (apavarga) zostało zakończone.

11.22. Przez usunięcie jego 'właściwej,natury (natury?, svarupa) ulega on zniszczeniu (naśa). Ale nie 'ginie całkowicie (vinaśyati). – Dlaczego? –

[Jogasutra]

krtartham prati nastam apyanastam tadanyasadharanatvat

II.22. CHOCIAŻ ZNISZCZONY, GDY MA SŁUŻENIE ZAKOŃCZONE, NIE ZNISZCZONY Z POWODU WSPÓLNOŚCI Z INNYM NIŻ ON

[F. r.:] Chociaż [przedmiot widzenia] mający służenie (cel, artha) zakończone (wypełnione, krta) w stosunku do [jednego puruszy] 'jest zniszczony (zanikł, przestał istnieć, znikł?, nasta), to jednak 'nie jest zniszczony (nie znikł?), ponieważ stanowi 'wspólną podstawę (sadharanatva) z innymi [puruszami] niż on[64].

[Jogabhaszja]

Chociaż 'przedmiot widzenia (drśya) mając służenie (cel, artha) zakończone w stosunku do jednego puruszy 'został zniszczony (zanikł, przestał istnieć, znikł?, nasta) – chociaż uległ unicestwieniu (zniknięciu?, naśa) – to jednak 'nie został zniszczony (nie zanikł, nie przestał istnieć, nie znikł?, anasta), ponieważ 'stanowi wspólną podstawę (sadharanatva) dla innych niż on[65]. Chociaż uległ zniszczeniu 'w stosunku do (dla) szczęśliwego (kuśala) puruszy, to jednak 'w stosunku do (dla) nieszczęśliwych (akuśala) puruszów nie ma służenia (celu, artha) zakończonego i dla nich, 'stawszy się przedmiotem świadomościowym (visayata), czyli 'przedmiotem działania (karman) 'podmiotu widzącego (drśi), uzyskuje 'własną naturę (atmarupa) dzięki cudzej naturze. Dlatego też z racji wieczności (trwałego istnienia, nityatva) mocy (śakti) 'podmiotu widzenia (drś) i mocy aktu widzenia (instrumentu widzenia?, darśana) określa się kontakt (samyoga) [tych dwu mocy] jako nie mający początku. Tak też powiedziano: "Z powodu nie mającego początku kontaktu 'posiadaczy cech (dharmin) również nie ma początku kontakt samych cech (dharma)" [66].

II23. Z zamiarem określenia natury kontaktu (samyoga) ułożono następującą sutrę:

[Jogasutra]

svasvamiśaktyoh svarupopalabdhihetuh samyogah

II.23. KONTAKT – PRZYCZYNĄ UJMOWANIA NATURY MOCY WŁASNOŚCI I WŁAŚCICIELA

[F. r.:] 'Kontakt [widza z przedmiotem widzenia] (samyoga) jest przyczyną (hetu) [tego], że [ich] moce (siły?, śakti) ujmuje się [w stosunek] właściciela (svamin) do własności (sva).

[Jogabhaszja]

Purusza jako właściciel (svamin) jest związany (połączony) z 'przedmiotem widzenia (drśya) jako własnością (sva) dla 'aktu widzenia (darśana). Z powodu tego kontaktu (samyoga) powstałe postrzeganie (upalabdhi) przedmiotu widzenia jest to doznanie (bhoga). Natomiast postrzeganie właściwej natury widza jest to uwalnianie (apavarga). Skoro kontakt osiąga swój kres na skutek 'aktu widzenia (darśana), przeto o akcie widzenia mówi się, że jest 'przyczyną instrumentalną '(karana)

62

63

64

65

66

rozłączenia (viyoga). Ponieważ "widzenie" (akt widzenia, darśana) jest przeciwieństwem "niewidzenia" (adarśana), przeto o "niewidzeniu" mówi się, że jest 'przyczyną wywoławczą (nimitta) kontaktu (samyoga). W tym wypadku "widzenie" nie jest 'przyczyną instrumentalna^ (karana) wyzwolenia (moksa), ale tylko z powodu nieistnienia (niezachodzenia) "niewidzenia" jest brak więzów (bandha) i to jest wyzwolenie. Gdy zachodzi (istnieje) "widzenie", to ma miejsce unicestwienie "niewidzenia", które jest 'przyczyną instrumentalną (karana) więzów, stąd więc o poznaniu typu "widzenia" mówi się, że jest 'przyczyną instrumentalną (karana) kajwalii (jedyności, absolutnej wolności).

A czymże jest owo "niewidzenie"?

Czyż nie jest to panowanie gun?

A może brak widzenia jest wtedy, gdy – mimo że występuje 'przedmiot widzenia (drśya) jako własność (sva) w świadomości (citta) jako 'rzeczy podstawowej (pradhana) – nie ma właściciela (svamin) w postaci 'podmiotu widzenia (drśi), który ma przedmiot świadomościowy (visaya) pokazany?

A może ["niewidzenie"] jest wtedy, gdy rzeczywistość ogranicza się do gun?

Może w takim razie jest niewiedzą (avidya) powściągniętą wraz z 'właściwą jej (sva) świadomością (citta), która [to niewiedza] stanowi zalążek (bija) powstania właściwej jej świadomości.

A może ["niewidzenie"] jest wtedy, gdy po zaniku sanskary 'stałego stanu (sthiti) zachodzi przejaw (abhivyakti) sanskary ruchu (zmienności, gati)? W tej sprawie powiedziano następująco: "Gdyby pradhana polegała tylko na stałym stanie, to nie byłaby pradhana, ponieważ nie mogłaby tworzyć wytworów (przekształceń, vikara). Tak samo gdyby polegała na ruchu (gati), to nie byłaby pradhaną, ponieważ nie mogłoby być trwania (trwałości?) wytworów (vikara). A zatem do funkcji (przejawu, vyavahara) pradhany zalicza się jej zjawisko występujące na obydwa sposoby, a nie inaczej. Również do innych wymyślonych (kalpita) przyczyn stosuje się to samo rozważanie."

Według niektórych "niewidzenie" jest tylko mocą (śakti) widzenia (darśana). Według 'wiedzy objawionej {Śruti) "pradhaną przejawia się po to, aby się 'dać poznać (pokazać)"[67]. Purusza, mający zdolność (samartha) 'intuicyjnego poznania (bodha) 'przedmiotu intuicyjnego poznania (bodhya), nie patrzy (paśyati), zanim nie nastąpi przejaw (pravrtti), przeto wtedy 'przedmiot widzenia (drśya), mający zdolność wytwarzania wszelkiego skutku, nie jest widziany.

Niektórzy [utrzymują], że "niewidzenie" (adarśana) jest cechą (dharma) tychże obu (przedmiotu widzenia i puruszy). Chociaż spośród tych dwu 'przedmiot widzenia (drśya) ma owo ["niewidzenie"] istniejące w 'swojej istocie (svatman), [to jednak] zależnie od pratjaji puruszy powstaje widzenie (darśana) jako cecha 'przedmiotu widzenia (drśya). Tak samo chociaż purusza nie ma ["niewidzenia"] w swojej istocie istniejącego, jednak zależnie od przedmiotu widzenia "niewidzenie" się zjawia jako cecha puruszy.

Niektórzy przyjmują, że "«niewidzenie» jest to widzenie (darśana) jako sam 'akt poznania (jnana)".

Oto jakie alternatywy (vikalpa) znajduje się w siastrach (autorytatywnych naukach). Występuje tam mnogość alternatyw[68].

II.24. Powszechny jest kontakt (samyoga) licznych [?] (wszystkich?, sarva) puruszów z gunami. Ale niewspólny (niepowszechny) jest 'przedmiot świadomościowy (visaya) w wypadku pojedynczego (poszczególnego, pratyanc) 'podmiotu świadomości (duszy, ducha, cetana), który ma kontakt przez 'swoją własną (właściwą mu?, sva) 'świadomość intuicyjną (buddhi) –

[Jogasutra]

tasya hetur avidya

II.24. JEGO PRZYCZYNĄ – NIEWIEDZA

[F. r.:] Przyczyną tego [kontaktu] jest niewiedza (avidya).

[Jogabhaszja]

To znaczy, że [niewiedza (avidya)] jest wasaną (dyspozycją, skłonnością do) wypaczonego (błędnego, viparyaya-) poznawania (jnana).

'Intuicyjna świadomość (buddhi) przeniknięta (zahamowana, vasita) wasanami poznawania błędnego nie osiąga [stopnia] rozróżniania (viveka) puruszy, które jest [jej] 'ostatecznym celem (karyanistha). Wciąż się odnawia (avartate) wraz ze [swoim nie wypełnionym] zadaniem (adhikara). Natomiast gdy osiągnie (obejmie, włączy) rozróżnianie puruszy, to osiąga [swój] ostateczny cel. Gdy

67

68

ma zadanie zakończone, znika (zanika, nivrtta) w niej "niewidzenie" i z powodu braku przyczyny więzów (bandha) [intuicyjna świadomość] nie odnawia się.

W związku z tym ktoś bez osłonek przedstawia sprawę przy pomocy opowieści o impotencie, do którego się zwraca młoda i piękna[69] żona: "O impotencie! O synu Aryjczyka (Szlachetnego)[70]! Moja siostra ma dziecko, a dlaczego ja nie mam?" Ten jej rzecze: "Gdy ci umrę, obdarzę cię potomkiem." Tak samo owo aktualnie występujące poznanie (jnana) nie sprawia zaniku (nivrtti) świadomości (citta); czy jest nadzieja, że sprawi całkowity [jej] zanik (zniknięcie?) [w przyszłości]?

W tej sprawie wypowiada się [pewien] uczony (acaryadeśin): "Czyż wyzwolenie (moksa) nie polega na samym zaniku (nivrtti) 'intuicyjnej świadomości (buddhi)"! Zanik intuicyjnej świadomości następuje wtedy, gdy nie ma przyczyny (karana) «niewidzenia» (adarśana). A to «niewidzenie» – które jest przyczyną (karana) więzów (bandha) – zanika (ustaje?) dzięki widzeniu (darśana)."

Gdy tylko nastąpi zanik świadomości (citta), to jest wyzwolenie (moksa).

Dlaczego jego pogląd miałby być wewnętrznie sprzeczny i przez to nie na miejscu?

II.25. Powiedziało się już o niewygodzie (duhkha), która jest 'przedmiotem usuwania (heya), i o przyczynie przedmiotu usuwania, określonej jako kontakt (samyoga), wraz z 'przyczyną wywoławczą (nimitta). Należy przeto powiedzieć o najwyższym (ostatecznym) usunięciu (hana):

[Jogasutra]

tadabhavat samyogabhavo hanam tad drśeh kaivalyam

II.25. GDY JEJ NIE MA, NIE MA KONTAKTU – USUNIĘCIE – TO JEDYNOŚĆ WIDZOSTWA

[F. r.:] Gdy nie ma niewiedzy, to nie ma kontaktu (samyoga) – jest wtedy usunięcie (hana) [tego, co miało być usunięte, czyli przedmiotu usuwania] i oto wtedy ma miejsce kajwalia (jedyność) 'podmiotu widzenia(widzostwa, drśi),

[Jogabhaszja]

Gdy nie ma tego "niewidzenia" (adarśana), to nie ma kontaktu (samyoga) puruszy z 'intuicyjną świadomością (buddhi). Znaczy to, że nastąpił absolutny zanik więzów (bandha). Jest to "usunięcie" (hana). Jest ono kajwalia (jedynością) podmiotu widzenia (drśi). Jest to stan niezmieszania puruszy, to znaczy, że nie ma ponownego kontaktu [puruszy] z gunami. Gdy zaniknie przyczyna (karana) niewygody (duhkha), ma miejsce zanik niewygody, czyli usunięcie (hana). Mówi się, że wtedy purusza 'jest ugruntowany (pozostaje, pratistha) w 'swojej właściwej naturze (svarupa)[71].

II.26. A oto jaki jest sposób na osiągnięcie usunięcia, (hana):

[Jogasutra]

vivekakhyatir aviplava hanopayah

II.26. NIEZAMĄCONE POZNANIE ROZRÓŻNIAJĄCE – ŚRODKIEM DO USUNIĘCIA

[F. r.:] Niezachwiani (niezamącone, aviplava) poznanie (rozpoznanie, khyati) rozróżniające (viveka) [widza i przedmiot widzenia] jest środkiem (upaya) do usunięcia (hana).

[Jogabhaszja]

'Poznanie rozróżniające (vivekakhyati) jest to pratjaja odmienności puruszy od sattwy. Ale jeśli ma ono niezanikłe 'poznawanie w sposób błędny (mithyajnana), to się chwieje. Gdy poznawanie w sposób błędny osiągnie stan przepalonego zalążka (bija), czyli stanie się nieproduktywne[72], wtedy sattwa – pozbawiona radżasu, który jest uciążliwością (klesa) – będąc w najwyższej czystości (doskonałości, vaiśaradya), zjawiająca się w najwyższym uświadomieniu (samjnda panowania (vaśikara) i mająca bieg (potok, pravaha) w postaci pratjaji rozróżniania (viveka), występuje niezamącona (nieskalana, nirmala).

Owo niezachwiane (niezamącone, aviplava) 'poznanie rozróżniające (vivekakhyati) jest środkiem do usunięcia (hana). A zatem ten środek do usunięcia jest drogą (marga) do wyzwolenia (moksa), gdyż 'poznawanie w sposób błędny (mithyajnana) osiągnąwszy stan przepalonego zalążka nie reprodukuje się.

[Jogasutra]

69

70

71

72

tasya saptadha prantabhumih prajna

II.27. MA ON SIEDMIORAKIE POZNANIE PRAWDY USTOPNIOWANE AŻ DO KRESU

[F. r.:] U tego [u którego wystąpiło poznanie rozróżniające] następuje siedmiorakie 'poznanie prawdy (prajna) ustopniowane aż do kresu.

[Jogabhaszja]

II.27. O [zaimku] "on (jego, tasya)" należy wnosić, że [oznacza] tego, u którego wystąpiło rozpoznanie (khyati). Przez "siedmiorakie" należy rozumieć, że po zniknięciu nieczystości (aśuddhi) w postaci zasłony (dvarana) i zamąceń (mala)[73], gdy w świadomości (citta) nie powstają inne pratjaje, pojawia się u rozpoznającego (vivekin) 'poznanie prawdy (prajna) w siedmiu odmianach.

Są one następujące:

[1] 'Przedmiot usuwania (heya) został całkowicie poznany; nie pozostało nic z tego, co by miało być jeszcze poznane.

[2] Zostały zniweczone przyczyny (hetu) 'przedmiotu usuwania (heya); nie pozostało z nich nic, co by mogło być ponownie niweczone.

[3] Naocznie (saksat) się poznało, że usunięcie (hana) może nastąpić przez skupienie (samadhi) typu powściągnięcia (nirodha).

[4] Został wywołany środek do usunięcia w postaci 'poznania rozróżniającego (vivekakhyati).

Jest to czworakie uwolnienie się (vimukti) jako skutek 'poznania prawdy (prajna).

Natomiast uwolnienie się od świadomości (citta) jest trojakie:

[5] Guny 'intuicyjnej świadomości (buddhi) mając zadanie (adhikara) zakończone[74], nie podtrzymywane w przyczynie własności (sva), spadają jak skały ze szczytu góry, zmierzając do pralaji (rozpuszczenia) i wraz z nią (świadomością, citta) giną (znikają?).

[6] A te guny, które uległy rozpuszczeniu, nie powstają (pojawiają się?) na nowo, ponieważ brakuje celu (prayojana) [75].

[7] W tym stanie purusza, wyszedłszy ze związku z gunami, jest światłem (jyotis) w 'swojej właściwej naturze (svarupa), jest jedyny (samotny, absolutnie wolny, kevalin), jest czysty (śuddha).

Purusza patrzący na to siedmiorakie 'poznanie prawdy (prajna) ustopniowane aż do kresu nazywa się "szczęśliwy (kuśala)". Nawet gdy jeszcze się odbywa 'powrotna droga rozwoju (pratiprasava) świadomości (citta), to już wtedy [purusza] jest wyzwolony (mukta), szczęśliwy, ponieważ przekroczył guny.

II.28. Gdy wystąpi doskonałe 'poznanie rozróżniające {vivekakhyati), to stanowi [ono] środek do usunięcia {hana). A ponieważ nie ma doskonałego poznania rozróżniającego bez 'ścieżki jogi (środka do osiągnięcia, drogi rozwoju duchowego, sadhana), przeto się ją inicjuje:

[Jogasutra]

yogańganusthanad aśuddhiksaye jnanadiptira vivekakhyateh

II.28. PRZEZ WYPEŁNIENIE CZŁONÓW DODATKOWYCH JOGI, GDY ZANIKNIE NIECZYSTOŚĆ, NASTAJE ŚWIATŁO POZNANIA ROZRÓŻNIAJĄCEGO

[F. r.:] Dzięki wypełnieniu 'członów pomocniczych jogi (yoganga), gdy zaniknie nieczystość (aśuddhi), nastaje światło poznania (jnana) aż do 'poznania rozróżniającego (vivekakhyati) [włącznie].

[Jogabhaszja]

Tych członów pomocniczych (dodatkowych) jogi wymienia się osiem. Przez ich wypełnienie następuje zanikanie (zniszczenie) pięcioczłonowego 'błędu poznawczego (viparyaya)[76], który ma naturę nieczystości (aśuddhi). Gdy on zaniknie, zjawia się 'należyte poznanie (samyagjnana). A w miarę wypełniania ścieżki jogi (środków do osiągnięcia jogi, sadhana), proporcjonalnie do tego, zmniejsza się nieczystość. A w miarę jak [nieczystość] się zmniejsza, powiększa się światło poznania, proporcjonalnie do stopnia zaniku [nieczystości].

Rzecz jasna, że to powiększanie się [światła poznania] doświadcza 'pełni blasku (prakarsa)

73

74

75

76

dochodząc do 'poznania rozróżniającego (vivekakhyati), to znaczy uzyskując rozpoznanie (vijnana) 'właściwej natury (svarupa) puruszy [jako odmiennej] od gun.

Wypełnienie 'członów dodatkowych jogi (yoganga) jest 'przyczyną instrumentalną (karana) oddzielenia (viyoga) nieczystości, tak jak siekiera [jest przyczyną instrumentalną oddzielenia] tego, co ma być odcięte. Z drugiej zaś strony jest przyczyną instrumentalną osiągnięcia (prapti) 'poznania rozróżniającego (vivekakhyati); podobnie jak prawość (cnota, dharma) [jest przyczyną] przyjemności (sukha). Nie jest przyczyną instrumentalną w inny sposób (anyatha). A ile tych 'przyczyn instrumentalnych (karana) występuje w siastrze? – Podaje się, że jest ich dziewięć, a mianowicie:

"Powstawanie [?] (tworzenie?, utpatti), stały stan (trwanie?, sthiti), przejawianie (abhivyakti), wytwór [?] (przetwarzanie?, vikara), pratjaja, osiąganie (apti), oddzielanie.(viyoga), zmienianie (modyfikowanie, anyatva) i podtrzymywanie (dhrti) – przyczyna instrumentalna jest dziewięcioraka; tak podają smrti."[77]

[1] Spośród tych [dziewięciu] powstawanie [?] (wytwarzanie?, utpatti) jest wtedy, gdy umysł ma rozpoznawanie (proces myślenia?, vijnana).

[2] Przyczyna instrumentalna w postaci 'stałego stanu (trwania?, sthiti) występuje wtedy, gdy umysł (manas) spełnia funkcję służenia dla puruszy niczym, przykładowo, pożywienie dla ciała.

[3] Przyczyna instrumentalna jako przejawienie (abhivyakti) działa na przykład w wypadku jaśnienia (światła?, wizji?, aloka) barwy (rupa); zachodzi wtedy poznanie barwy.

[4] Przyczyna instrumentalna jako wytwór [?] (przetwarzanie?, vikara) jest wtedy, gdy inny przedmiot świadomościowy (visaya) zadziała w umyśle (manas) jak ogień w przedmiocie gotowania.

[5] Przyczyna instrumentalna w postaci pratjaji – jak poznanie dymu jest dla poznania ognia.

[6] Przyczyna instrumentalna w postaci osiągania (prapti) – czyli wypełnianie 'członów dodatkowych jogi (yoganga) dla [osiągnięcia] 'poznania rozróżniającego (vivekakhyati).

[7] To samo [czyli wypełnianie członów dodatkowych jogi] jest przyczyną instrumentalną jako oddzielanie (viyoga) nieczystości (aśuddhi).

[8] Przyczyna instrumentalna w postaci zmieniania (modyfikowania?, anyatva) – jak w wypadku złotnika w stosunku do złota. Tak też np. w stosunku do jednej [i tej samej] pratjaji kobiety występuje niewiedza w wypadku otępienia (mudhatva), nienawiść (niechęć, zazdrość, dvesa) – w wypadku cierpienia (przykrości, duhkhatva), pragnienie (miłość, raga) – w wypadku przyjemności (sukhatva), poznanie tattwy (pierwiastka rzeczywistości?, istoty?) – w wypadku neutralności (obiektywności, obojętności, madhyasthya).

[9] Przyczyna instrumentalna jako podtrzymywanie (dhrti): ciało – w stosunku do 'narządów psychicznych (indriya); one (narządy psychiczne) – w stosunku do niego (ciała); 'elementy grube (mahabhuta) – w stosunku do ciał; te zaś [ciała] – nawzajem w stosunku do siebie [– stanowią przyczynę instrumentalną w postaci podtrzymywania]; i te wszystkie dla wszystkich – zarówno ciała roślinno-zwierzęce, jak i ludzkie i boskie – ze względu na wzajemne służenie (wspomaganie).

– Oto tak wygląda dziewięć przyczyn instrumentalnych.

A tych [dziewięć przyczyn instrumentalnych] można odnieść, jak dalece to tylko możliwe, do innych kategorii rzeczywistości (padartha). Ale wypełnianie dodatkowych członów jogi pokrywa się z dwoma rodzajami przyczyn instrumentalnych.

II.29. W tej [sutrze] określa się 'człony dodatkowe jogi (yoganga):

[Jogasutra]

yamaniyamasanapranayamapratyaharadharanadhyanasamadhayo 'stavańgani

II.29. JAMY, NIJAMY, ASANY, PRANAJAMA, PRATJAHARA, DHARANA, DHJANA, SAMADHI – OŚMIOMA CZŁONAMI DODATKOWYMI

[F. r.:] Zasady moralne (yama), 'praktyki ascetyczno-mistyczne (niyama), pozycje (asana), powściągnięcie prany (pranayama), wycofanie (pratyahara), 'przykucie [uwagi] (dharana), kontemplacja (dhyana) i skupienie (samadhi) stanowią osiem członów dodatkowych (pomocniczych) [jogi].

[Jogabhaszja]

Należy je stosować (wypełniać, praktykować) według podanej kolejności i kolejno powiemy, na

77

czym polegają.

II.30. Spośród nich –

[Jogasutra]

ahimsasatyasteyabrahmacaryaparigraha yamah

II.30. NIEKRZYWDZENIE, PRAWDA, NIEKRADZENIE, BRAHMACZARJA, NIEPOSIADANIE – JAMAMI

[F. r.:] Na zasady moralne (yama) składają się: niekrzywdzenie (ahimsa), 'umiłowanie prawdy (satya), niekradzenie (asteya), brahmaczarja (wstrzemięźliwość, czystość płciowa?) i nieposiadanie (ubóstwo, aparigraha).

[Jogabhaszja]

Spośród tych [zasad moralnych] niekrzywdzenie (ahimsa) polega na niezłośliwości (niedokuczliwości) w stosunku do jakiejkolwiek istoty, w jakikolwiek sposób i kiedykolwiek., A pozostałe zasady moralne i praktyki ascetyczno-mistyczne (niyama) – mające to [niekrzywdzenie] za podstawę (korzeń) – praktykuje eię dla wytworzenia tego [stanu niekrzywdzenia], z całkowitym nastawieniem się na (oddaniem się dla) osiągnięcie tego [stanu niekrzywdzenia]. Stosuje się je dodatkowo tylko dla wytworzenia czystej formy tego [niekrzywdzenia]. Zgodnie z tym powiedziano: "Zaprawdę ten oto bramin im więcej chce praktykować 'reguł ascetyczno-mistycznych (vrata), tym bardziej się uwalnia z pęt (patologii, nidana) krzywdzenia, wytworzonych przez nieskupianie się (lenistwo duchowe, pramada), i wytwarza owo niekrzywdzenie w czystej postaci."

Prawda (satya) jest to zgodność mowy i umysłu (manas) z rzeczywistością. To znaczy, że mowa i umysł mają być zgodne z tym, co jest "widziane" (bezpośrednio poznane, drsta) lub wyrozumowane (anumita). Mowa służy (jest mówiona, ukta) dla przekazania własnego poznania (oświecenia, bodha) komuś innemu; jest ona taka, jeśli nie jest oszukańcza (zakłamana), ani błędnie ujmująca, ani niezrozumiała. Taka [mowa] służy dla dobra wszystkich istot, a nie dla zła (osłabiania, upadhata) stworzeń. A jeśliby nawet była tak nazywana, ale przyczyniałaby się właśnie (tylko!) do osłabiania stworzeń, to nie byłaby prawdą (satya, dobrem?), lecz właśnie (tylko?) złem (przewiną, papa). Przez taką mowę, pozornie (abhasa) cnotliwą, a w rzeczywistości przeciwną cnocie (prawości), osiągnęłoby się najgorszą ciemność (tamas). Dlatego biorąc pod uwagę dobro wszelkich istot, należy mówić prawdę.

Kradzenie (kradzież, steya) jest niezgodnym z siastrami przywłaszczaniem sobie cudzych rzeczy. Przeciwieństwem tego jest niekradzenie (asteya), mające formę niepragnienia.

Brahmaczarja jest to opanowanie "narządu rozrodczego" jako ukrytego (tajemnego, gupta) 'narządu psychicznego (indriya)[78].

Nieposiadanie (ubóstwo, aparigraha) polega na 'nieposiadaniu na własność (nieprzyjmowaniu, niezdobywaniu, asvikarana) przedmiotów ze względu na widzenie niedoskonałości (niewygody, szkody, dosa) w zdobywaniu ich, strzeżeniu, przywiązaniu się do nich, utracie ich lub uszkodzeniu.

– Oto takie są 'zasady moralne (yama).

II.31. Ale one –

[Jogasutra]

jatideśalkalasamayanavacchinnah sarvabhauma mahavratam

II.31. NIE OGRANICZONE KASTĄ, MIEJSCEM, CZASEM, OKOLICZNOŚCIAMI, NA WSZYSTKICH STOPNIACH – WIELKIM ŚLUBEM

[F. r.:] [Zasady moralne (yama) winny się stać] wielkim ślubem (wielką regułą ascetyczną, mahavrata) – [przestrzeganym] niezależnie od kasty (jati)[79], miejsca, czasu, okoliczności i na wszystkich stopniach [świadomości (rozwoju duchowego)].

[Jogabhaszja]

Spośród tych [zasad moralnych] niekrzywdzenie (ahimsa) ograniczone jest kastą (jati), [np.] u rybaka jest tylko krzywdzenie ryb, a nie ma krzywdzenia innych [istot]. To samo ograniczone jest miejscem – [np.:] "Nie będę zabijał w 'świętym miejscu kąpieli (tirtha)". To samo ograniczone jest czasem – [np.:] "Nie będę zabijał w czternastym dniu księżycowym ani w dniu dobrego omenu (pomyślnej wróżby)". To samo u tego, co już zaprzestał [wyrządzać krzywdę] w tych trzech

78

79

[wypadkach], może być jeszcze ograniczone okolicznością (samaya) – [np.:] "Zabiję dla bogów lub braminów, a nie z innych względów". To samo się odnosi do wojowników (rycerzy, kszatrijów), którzy wyrządzają krzywdę tylko w walce (bitwie), a nie w innym wypadku. Niezależnie od tych – kasty, miejsca, czasu i okoliczności – czyli pod każdym względem, niekrzywdzenia i pozostałych [zasad moralnych] winno się przestrzegać. [Przestrzeganie zasad moralnych] na wszystkich stopniach [istnienia], w stosunku do wszystkich [istot], pod każdym względem, bezwyjątkowo i na wszystkich stopniach [świadomości (rozwoju duchowego)] nazywa się wielkim ślubem (wielką regułą ascetyczną, wielką obserwancją, mahavrata).

[Jogasutra]

śaucasamtosatapassvadhyayeśvarapranidhanani niyamah

II.32. OCZYSZCZANIE, ZADOWOLENIE, ASCEZA, MEDYTACJE, SKUPIENIE SIĘ NA IŚWARZE – TO NIJAMY

[F. r.:] Oczyszczanie (śauca), zadowolenie (sa-tosa), asceza (tapas), medytacje (svadhyaya) i oddanie się (skupienie się na, pranidhana) Iśwarze stanowią 'praktyki ascetyczno-mistyczne (niyama).

[Jogabhaszja]

II.32. Spośród tych [nijam] oczyszczanie dokonywane ziemią, wodą itd. oraz przyjmowanie [rytualnie] czystego pokarmu itd. jest oczyszczaniem (czystością, śauca) zewnętrznym[80]. Zmywanie zanieczyszczeń świadomości (citta) – to [oczyszczanie] wewnętrzne.

Zadowolenie (samtosa) polega na niepragnieniu otrzymania czegoś więcej dzięki zadowalaniu (cieszeniu) się tym, co się ma "tuż pod ręką"[81].

Asceza (tapas) – to cierpliwe znoszenie 'par przeciwieństw (dvandva). A pary przeciwieństw – to głód i pragnienie, chłód i upał, stanie i siedzenie, 'zupełne milczenie (kasthamauna) i 'milczenie formalne (akaramauna)[82]. [Zalicza się tu] też praktyki ascetyczne 'takie, jakie się stosuje (yathayogam)[83], jak krcchra[84], candrayana (post księżycowy)[85], santapana [86]itp.

Medytacja (rozmyślanie?, svadhyaya) polega na studiowaniu (recytowaniu?, adhyayana) ksiąg (nauk, śastra) o wyzwoleniu (moksa) lub powtarzaniu (japa) 'mistycznej zgłoski OM (pranava).

'Skupienie się na Iśwarze (oddanie się Iśwarze, Iśvara-pranidhana) – to powierzenie (ofiarowanie) wszystkich czynów[87] jemu jako najwyższemu mistrzowi (nauczycielowi duchowemu, guru).

"Ten, kto tkwi w sobie [niezależnie od tego], czy odpoczywa (leży), siedzi, stoi, czy jest w drodze – ma zniweczoną sieć słabości (vitarka)[88], może ujrzeć zanik zalążka [kołowrotu] wcieleń (świata, samsara), na zawsze 'w stanie jogi (yukta) zażywa rozkoszy nieśmiertelności."

Zgodnie z czym powiedziano: "Przez to zarówno dojście do wewnętrznego «ja» (ducha, cetana), jak i zanik przeszkód"[89].

II.33. Co do tych 'zasad moralnych (yama) i 'praktyk ascetyczno-mistycznych (niyama) –

[Jogasutra]

vitarkabadhane pratipaksabhavanam

11.33. GDY ATAKUJĄ SŁABOŚCI – WYTWARZANIE PRZECIWIENSTWA

[F. r.:] Gdy atakują słabości (myśli, vitarka)[90], należy stosować (wytwarzać, kontemplować, bhavana) przeciwdziałanie (pratipaksa).

[Jogabhaszja]

Jeśliby u tego bramina powstawały słabości (myśli, vitarka) na korzyść krzywdzenia itp. – :np.: "Zabiję tego, który czyni źle; będę kłamał; przywłaszczę sobie też jego pieniądze; i będę miał stosunki

---

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

z jego żoną; i stanę się właścicielem jego mienia." – gdy go w ten sposób atakuje gorączka myśli (słabości, vitarka), sprowadzająca go z właściwej drogi, niech stosuje (wytwarza, kontempluje) przeciwdziałanie (myśli przeciwne) tamtym. Niech wytwarza [np. takie myśli]: "Przypiekany strasznym ogniem 'egzystencji światowej (kolejnych wcieleń, samsara) szukam ucieczki w cnocie (prawości, prawach moralnych, dharma) jogi, zapewniającej bezpieczeństwo wszystkim istotom. Zaiste jestem tym, co porzuciwszy słabość, wciąż do niej powraca, zachowując się na równi z psem; jak pies zlizujący [swoje] wymiociny, który to, co wyrzucił z siebie, znów przyjmuje." To samo [przeciwdziałanie] winno się stosować do drugiej sutry [która mówi o praktykach ascetyczno--mistycznych]. ,

[Jogasutra]

vitarka himsadayah krtakaritanumodita lobhakrodhamohapurvaka mrdumadhyadhimatra duhkhajnananantaphala iti pratipaksabhavanam

II. 34. "SŁABOŚCI – KRZYWDZENIE ITD. – CZYNIONE, NAKŁANIANIE DO NICH, POCHWALANIE ICH – NASTĘPSTWEM ŻĄDZY, GNIEWU, ZAŚLEPIENIA; DROBNE, ŚREDNIE, WIELKIE; BEZKRESNYM ICH OWOCEM – CIERPIENIE, NIEWIEDZA" – OTO STOSOWANIE PRZECIWDZIAŁANIA

[F. r.:] Stosowanie przeciwdziałania (pratipaksa) polega na rozmyślaniu [?] (wytwarzaniu myśli?, kontemplowaniu, bhavana), że cierpienie (duhkha) i niewiedza (ajnana) są niekończącym się (ananta) skutkiem (owocem, phala) słabości (myśli, vitarka), [których naturą jest skłonność do] krzywdzenia (himsa) itd., jeśli są urzeczywistnione (krta), jeśli się nakłania [kogoś] do ich urzeczywistnienia (karita) lub się je pochwala (anumodita) – będących następstwem żądzy (lobha), gniewu (krodha) lub zaślepienia (moha) – czy to [dotyczą krzywdzenia itd.] w małym stopniu (mrdu), w średnim (madhya), czy wielkim (adhimatra).

[Jogabhaszja]

II.34. Spośród tych [słabości] krzywdzenie (himsa) jest trojakie: uczynione (zrealizowane), nakłanianie do uczynienia i pochwalanie [gdy uczynione]. Z kolei każde z tych trzech jest znów potrójne: z żądzy – np. [w stosunku do zwierzęcia] dla mięsa i skóry, z gniewu – np. że ktoś uczynił zło, z zaślepienia – np.: "To będzie dla mnie zasługą (prawością, dharma)". W dalszym ciągu żądza, gniew i zaślepienie są trojakie: drobne, średnie i wielkie. Tak oto mamy dwadzieścia siedem odmian krzywdzenia. Zarówno drobne, średnie, jak i wielkie krzywdzenie jest trojakie: słabo drobne, średnio drobne i silnie drobne; tak samo – słabo średnie, umiarkowanie średnie i wielce średnie; tak też – słabo wielkie, średnio wielkie i nadmiernie wielkie. Tak więc krzywdzenie występuje w osiemdziesięciu jeden odmianach. W dalszym ciągu można to [krzywdzenie] rozróżnić – z rozkazu (obowiązku, niyama), z własnego wyboru (vikalpa) i zbiorowo (wspólnie z innymi, samuccaya) w stosunku do niezliczonej liczby poszczególnych [?] (odmian?, bheda) istot żyjących, a zatem [krzywdzenie] jest niezliczone. To samo należy zastosować do nieprawdy i innych [słabości].

Zaprawdę te oto słabości (vitarka) mają niekończący się skutek (owoc) cierpienia (duhkha) i kontemplowanie [?] (rozważanie?, bhavana) [tego faktu] stanowi przeciwdziałanie [owym słabościom]. "Mają one cierpienie i niewiedzę jako niekończący się skutek" – wytwarzanie tego rodzaju myśli stanowi przeciwdziałanie.

Tak też krzywdziciel najpierw pozbawia siły (virya energii) tego, który ma być zniszczony. A następnie obalając orężem (mieczem, bronią, nożem, śastra) itd., rani. Potem pozbawia również i życia. Z tej przyczyny, że krzywdziciel pozbawia [ofiarę] siły, jego psychiczny (cetana) lub fizyczny (acetana) organ (upakarana) zostaje pozbawiony siły. Z powodu sprawiania cierpienia doświadcza cierpienia w piekle (naraka), w ciele zwierzęcym, w postaci [złego?] ducha (preta). Z powodu niszczenia życia i on żyje w obawie o utratę życia w każdej chwili i nawet jeśli oczekuje (życzy sobie) śmierci, z trudem nabiera głębokiego oddechu, ponieważ owocowanie (skutek) karmiczne ograniczone [w czasie] daje o sobie znać jako skutek przykry. A jeśli jakimś sposobem krzywdzenie było wmieszane w zasługę (cnotę, punya), wtedy osiągnąwszy [nawet] stan przyjemny, jego okres życia będzie krótki. To samo należy odnieść' odpowiednio do nieprawdy i innych. A w ten sposób kontemplując tenże skutek (owocowanie) słabości (vitarka) – który jest konieczny, ale niepożądany – nie poddaje się umysłu (manas) słabościom (vitarka).

II.35. Dzięki 'wytwarzaniu myśli (kontemplowaniu) przeciwnych [słabościom], stają się one 'przedmiotem usuwania (heya), a jeśli nie będą miały cech odradzania się, wtedy wskazówką, że zostały opanowane przez jogina, będą występujące u niego 'moce jogiczne (siddhi), a mianowicie:

[Jogasutra]

ahimsapratisthayam tatsamnidhau vairatyagah

II.35. PO UGRUNTOWANTU SIĘ W NIEKRZYWDZENIU W JEGO OBECNOŚCI 'USTAJE WROGOŚĆ

[F. r.:] Gdy [jogin] ugruntuje się w [cnocie] niekrzywdzenia (ahimsa), w jego obecności ustają [wszelkie akty] wrogości [ze strony innych istot].

[Jogabhaszja]

Ustaje [wrogość] ze strony wszystkich istot żyjących.

[Jogasutra]

satyapratisthayam kriyaphalaśrayatvam

II.36. PO UMOCNIENIU SIĘ W PRAWDZIE – ZALEŻNOŚĆ CZYNÓW I SKUTKÓW

[F. r.:] Gdy [jogin] ugruntuje się w prawdzie (satya), od jego woli zależą czyny moralne

[innych] i ich skutki.

[Jogabhaszja]

II.36. Jeśli [jogin] powie [innemu]: "Bądź prawy!" – to [ten inny] staje się prawy; "Osiągnij niebo!" – i oto; [ten] osiąga niebo. Skuteczna jest jego mowa.

[Jogasutra]

asteyapratisthayam sarvaratnopasthanam

II.37. PO UMOCNIENIU SIĘ W NIEKRADZENIU ZBLIŻAJĄ SIĘ WSZELKIE KLEJNOTY

[F. r.:] Gdy [jogin] ugruntuje się w cnocie niekradzenia (asteya), wszystkie "klejnoty" (ratna) zbliżają się do niego.

[Jogabhaszja]

11.37. "Klejnoty" (ratna) znajdujące się 'w całym świecie (na wszystkich stronach świata, sarvadiś) 'zbliżają się do niego (wchodzą w stan jego posiadania, asya upatisthante).

[Jogasutra]

brahmacaryapratisthayam viryalabhah

II.38. PO UGRUNTOWANIU SIĘ W BRAHMACZARJI – OSIĄGNIĘCIE MOCY

[F. r.:] Gdy [jogin] umocni się w [cnocie] brahmaczarji (wstrzemięźliwości, czystości płciowej?) osiąga moc (energię duchową, virya).

' [Jogabhaszja]

II.38. Przez której osiągnięcie wznosi (gromadzi, wzmacnia, utkarsayati) guny niezniszczalne. I staje się siddhą[91], który ma moc przekazywania [swojego] poznania uczniom.

[Jogasutra]

aparigrahasthairye janmakathantasambodhah

II.39. GDY TRWA W NIEPOSIADANIU, POZNAJE INTUICYJNIE STANY WCIELEŃ

[F. r.:] Gdy [jogin] utrzymuje się w [cnocie] ubóstwa (nieposiadania, aparigraha), poznaje intuicyjnie stany [swoich] żywotów (wcieleń).

[Jogabhaszja]

II.39. Zjawia się u niego [odpowiedź na pytanie]: "Kim byłem?", "Dlaczego (jakim sposobem) [taki] byłem?", czy też "Dlaczego jest to [wcielenie]?", lub "Jacy będziemy?", lub też "Dlaczego będziemy [tacy]?". Tego rodzaju pragnienie poznania własnych stanów istnienia (wcieleń) w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości zostaje zaspokojone w sposób naturalny.

Takie są siddhi (moce nadludzkie), gdy się umocni w zasadach moralnych (yama).

II.40. Omówimy [siddhi (moce nadludzkie)] będące rezultatem 'praktyk ascetyczno-mistycznych (niyama).

[Jogasutra]

śaucat svańgajugupsa parair asamsargah

II.40. PRZEZ OCZYSZCZANIE – "UNIKANIE" WŁASNEGO CIAŁA I NIEŁĄCZENIE SIĘ Z INNYMI

[F. r.:] Dzięki oczyszczaniu (śauca) [jogin] 'ma niechęć do (jugupsa, "unika", "trzyma się z dala od")

91

własnego ciała i nie łączy się z [ciałami] innych (innymi [ciałami], para).

[Jogabhaszja]

Gdy ma niechęć do własnego ciała, zaczyna się oczyszczanie, widzi niedoskonałość ciała, nie łączy się z ciałem i staje się dążącym (yati). A nadto 'nie łączy się (nie miesza się) z innymi [ciałami]. Widząc naturę ciała, pragnie usunąć [doświadczenie] własnego ciała. Chociaż oczyszcza [je] ziemią, wodą itd., jednak nie widzi czystości ciała, dlaczego miałby się więc łączyć (mieszać) z ciałami innych (z innymi ciałami)[92].

II.41. A nadto –

[Jogasutra]

sattvaśuddhisaumanasyaikagryendriyajayatmadarśanayogyatvani ca

II.41. CZYSTOŚĆ SATTWY, POGODA UMYSŁU, JEDNOLITOŚĆ, ZWYCIĘSTWO NAD NARZĄDAMI PSYCHICZNYMI I ZDOLNOŚĆ WIDZENIA ATMANA

[F. r.:] [Nadto przez oczyszczanie zdobywa się] czystość sattwy, 'pogodę umysłu (dobre samopoczucie, saumanasya), jednolitość (aikagrya) [świadomości], opanowanie (jaya) 'narządów psychicznych (indriya) i zdolność (yogyata) "widzenia" (bezpośredniego poznania, darśana) atmana (siebie samego, "ja").

[Jogabhaszja]

– "pojawia się" – trzeba by [do sutry] dopowiedzieć. Dzięki oczyszczaniu (suci) pojawia się czystość sattwy, stąd – dobre samopoczucie (pogoda umysłu,. saumanasya), następnie – jednolitość (aikagrya) [świadomości], w rezultacie czego – opanowanie 'narządów psychicznych (indriya), a stąd sattwa 'intuicyjnej świadomości (buddhi) ma zdolność "widzenia" (darśana) atmana ("ja", jaźni) – oto co się osiąga przez wytrwałość w oczyszczaniu (śauca).

[Jogasutra]

samtosad anuttamah sukhalabhah

II.42. PRZEZ ZADOWOLENIE – OSIĄGNIĘCIE NIEPRZEWYŻSZALNEGO SZCZĘŚCIA

F. r.:] Przez [ćwiczenie się w] zadowoleniu (samtosa) osiąga się niezrównane szczęście (szczęśliwość, przyjemność, sukha).

[Jogabhaszja]

II.42. Zgodnie z tym powiedziano:

"Ani rozkosz miłości na ziemi

ani wielkie szczęście w niebie

nie jest warte nawet szesnastej części szczęścia

które daje zniweczenie pragnień"[93].

[Jogasutra]

kayendriyasiddhir aśuddhiksayat tapasah

II.43. MOC NADLUDZKA NAD CIAŁEM I NARZĄDAMI PSYCHICZNYMI – NA SKUTEK ZNIKNIĘCIA NIECZYSTOŚCI – DZIĘKI ASCEZIE

[F. r.:] Dzięki ascezie (tapas) – na skutek zniknięcia nieczystości (aśuddhi) – osiąga się 'moc nadludzką (siddhi) nad ciałem i 'narządami psychicznymi (indriya).

[Jogabhaszja]

11.43. Przez wypełnienie samej tylko ascezy (tapas) niszczy się nieczystość w postaci zasłony i zmącenia [w świadomości]. Dzięki usunięciu tych [nieczystości w postaci] zasłony i zmącenia [osiąga się] 'nadludzkie moce (siddhi) nad ciałem, jak atomowość (animan) itd.[94] [Osiąga się] również nadludzkie moce 'narządów psychicznych (indriya), jak jasnosłyszenie, jasnowidzenie itd.[95]

[Jogasutra]

92

93

94

95

svadhyayad istadevatasamprayogah

II.44. PRZEZ MEDYTACJE – KONTAKT Z DOWOLNYMI BÓSTWAMI

[F. r.:] Dzięki medytacjom (svadhyaya) zdobywa się łączność (samprayoga) z dowolnymi (pożądanymi do pracy duchowej, ista) bóstwami (devata).

[Jogabhaszja]

II. 44. Bogowie (deva), ryszi (święci mędrcy, rsi) i siddhowie (półbogowie lub joginowie obdarzeni nadludzkimi mocami) ukazują się praktykującemu medytacje (svadhyaya) i uczestniczą w jego pracy.

[Jogasutra]

samadhisiddhir iśvarapranidhanat

II.45. MOC NADLUDZKA ZE SKUPIENIA – DZIĘKI SKUPIENIU SIĘ NA IŚWARZE

[F. r.:] Dzięki 'skupieniu się (oddaniu się, pranidhana) Iśwarze osiąga się 'moc nadludzką (siddhi),[wynikłą ze] skupienia (samadhi).

[Jogabhaszja]

II.45. Kto całe swoje istnienie (bhava)[96] powierzył Iśwarze, ten osiąga moce nadludzkie [wynikłe ze] skupienia (samadhi), dzięki czemu wszystko, cokolwiek chce poznać, poznaje prawdziwie (nie takim, jakim nie jest, avitatha) w różnych miejscach, w różnych ciałach (deha) i na różnych '"płaszczyznach" czasu (kala). Albowiem jego 'akt poznania prawdy (prajna) poznaje zgodnie z rzeczywistością (yathabhutam).

11.46. Omówiło się 'zasady moralne (yama) i 'praktyki ascetyczno-mistyczne (niyama) wraz z [ich] 'mocami nadludzkimi (siddhi). Omówimy 'pozycje jogiczne (asana) i inne [człony dodatkowe jogi]. Spośród nich –

[Jogasutra]

sthirasukham asanam

II.46. ASANA – NIERUCHOMA I WYGODNA

[F. r.:] 'Pozycja jogiczna (asana) winna być nieruchoma (sthira) i wygodna (sukha).

[Jogabhaszja]

– jak np.: padmasana (pozycja lotosowa)[97], bhadrasana (pozycja miła)[98], virasana (pozycja bohaterska)[99], svastikasana (pozycja pomyślności, pozycja w formie swastyki)[100], dandasana (pozycja kija)[101], sopaśraya (z podpórką)[102], paryańka (leżowa)[103], krauncanisadana (pozycja kulikowa)[104], hastinisadana (pozycja słonia)[105], ustranisadana (pozycja wielbłądzia)[106], samasamsthana (pozycja zrównoważona)[107], sthirasukha (nieruchoma i wygodna)[108] i yathasukha (byle wygodna)[109]– oto [te asany] i im podobne [należy uprawiać].

[Jogasutra]

prayatnaśaithilyanantasamapattibhyam

II.47. WRAZ Z ROZLUŹNIENIEM NAPIĘCIA, POŁĄCZENIEM SIĘ Z NIESKOŃCZONYM

[F. r.:] [Asanie] powinno towarzyszyć 'rozluźnienie napięcia (prayatnaśaithilya) lub połączenie się (popadniecie w stan, samapatti) z Anantą (Nieskończonym)[110].

96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110

[Jogabhaszja]

11.47. Należy dopowiedzieć, że [asana nieruchoma i wygodna] pojawia się [przy rozluźnieniu...]. Przez ustanie (zanik) napięcia osiąga się asanę, dzięki której nie występuje drżenie ciała. Lub też świadomość (citta) połączona z Anantą wytwarza asanę[111].

[Jogasutra]

tato dvandvanabhighatah

II.48. DZIĘKI TEMU NIE ATAKUJĄ PARY PRZECIWIEŃSTW

[F. r.:] Dzięki temu (spełnieniu warunków z poprzedniej sutry) nie dokuczają [praktykującemu] 'pary przeciwieństw (dvandva).

[Jogabhaszja]

II.48. Dzięki opanowaniu asany (pozycji jogicznej) nie atakują [praktykującego] pary przeciwieństw jak chłód i upał itd.

[Jogasutra]

tasmin sati śvasapraśvasayor gativicchedah pranayamah

II.49. GDY TO JEST, PRZERYWANIE BIEGU WDECHU I WYDECHU – PRANAJAMĄ

[F. r.:] Gdy asana została opanowana, wtedy stosuje się przerywanie (viccheda) wdechu (wdychania prany, śvasa) i wydechu (wydychania prany, praśvasa), czyli powściągnięcie prany (pranayama)[112].

[Jogabhaszja]

11.49. "Wdech" (śvasa) jest to wchłanianie zewnętrznego "wiatru" (vayu, tchnienia życiowego, prany), gdy asana została opanowana. "Wydech" (praśvasa) jest to wypuszczanie "wiatru" wewnętrznego ("brzusznego", kausthya-). Przerywanie biegu (gati) tych dwu – gdy nie ma ich obu – to pranajama (powściągnięcie prany).

II. 50. To zaś powściągnięcie prany (pranayama) –

[Jogasutra]

bahyabhyantarastambhavrttir deśakalasamhhyabhih paridrsto dirghasuksmah

II.50. MA STANY: ZEWNĘTRZNY, WEWNĘTRZNY, STŁUMIONY; ĆWICZONA MIEJSCEM, CZASEM, LICZBĄ; DŁUGOTRWAŁA, SUBTELNA

[F. r.:] [Powściągnięcie prany] ma stany (zjawiska, vrtti): zewnętrzny (bahya), wewnętrzny (abhyantara) i stłumiony (stambha); ćwiczone [jest] (paridrsta) przy pomocy miejsca (deśa), czasu (kala) i liczby (proporcji, samkhya); powinno być długotrwałe i subtelne (suksma).

[Jogabhaszja]

Gdy nie ma biegu (gati, ruchu) [prany] po "wydechu" (praśvasa) – to [jest pranajama] zewnętrzna. Gdy nie ma biegu [prany] po "wdechu" (śvasa) – to jest [pranajama] wewnętrzna. Trzecia [pranajama] polega na stanie .(zjawisku, vrtti) stłumienia (stambha) – gdy nastąpi zanik tych obu [biegów ptany] od jednorazowego aktu [stłumienia]. Jak woda wylana na rozpalony kamień wszędzie (zewsząd, sarvatas) wysycha, tak samo znika równocześnie bieg tych obu ("wdechu" i "wydechu").

Wszystkie te trzy [pranajamy] ćwiczy się (obserwuje się, paridrsta) przy pomocy miejsca; mają one bowiem miejsce (deśa) biegnące (idące, iyant) jako przedmiot świadomościowy (visaya). "ćwiczone przy pomocy czasu (kala)" – to znaczy, że [pranajamy] są poprzedzielane [?] (określone?, avacchinna) przez ujmowanie (postrzeganie, avadharana) [ich] w określonej liczbie momentów (ksana). [Pranajamy] ćwiczone przy pomocy liczby (samkhya) [ćwiczone są następująco]: Przez określoną liczbę "wdechów" i "wydechów" jest pierwszy akt ("wzniesienie") [pranajamy]. Gdy do tego utrzymywanego [aktu] tej [pranajamy dołączy się drugą pranajamę] przez taką samą [liczbę "wdechów" i "wydechów"], to jest drugi akt ("wzniesienie", udghata). Tak samo [otrzymujemy] trzeci akt ("wzniesienie") [pranajamy]. W ten sposób ćwiczenie przy pomocy liczby [gdy się poprzestanie na pierwszym akcie] jest słabe, odpowiednio [gdy się poprzestanie na drugim] – średnie i odpowiednio [gdy się skończy na trzecim akcie] – silne. Otóż ta [pranajama] tak ćwiczona staje się długotrwała i subtelna.

[Jogasutra]

111

112

bahyabhyantaravisayaksepi caturhah

II.51. CZWARTA – PRZEKRACZAJĄCA PRZEDMIOT ZEWNĘTRZNEGO I WEWNĘTRZNEGO

[F. r.:] Czwarta [pranajama] przekracza (przenika, rozprasza, obala, aksepin) przedmiot świadomościowy (visaya), który występuje przy zewnętrznym i wewnętrznym [stanie pranajamy].

[Jogabhaszja]

II.51. [Pranajama] ćwiczona (paridrsta) z przedmiotem świadomościowym (visaya) zewnętrznego [jej stanu] przy pomocy miejsca, czasu i liczby została przekroczona (rozproszona, obalona, aksipta). Tak samo ćwiczona z przedmiotem wewnętrznego [jej stanu] została przekroczona (aksipta). W obydwu wypadkach stała się długotrwała i subtelna. Gdy w następstwie tych dwu pranajam (powściągnięć prany), dzięki zdobywaniu 'stopni jogi (bhumi), zaniknie stopniowo bieg [prany poprzedzający te dwa rodzaje powściągnięcia prany, czyli pranajamy], to mamy czwartą pranajamę.

Natomiast trzecia [pranajama], nie dbając o przedmiot świadomościowy (visaya), nie ma [poprzedzającego ją] biegu [prany], lecz od razu, jak tylko zostanie zapoczątkowana, ćwiczona jest przy pomocy miejsca, czasu i liczby, stając się długotrwała i subtelna.

W czwartej zaś [pranajamie], przez ujmowanie (postrzeganie, avadharana) przedmiotu przy "wdechu" i "wydechu", stopniowo – dzięki zdobywaniu stopni jogi – w następstwie przekroczenia obydwu zanika bieg [prany], i tym się czwarta pranajama różni [od poprzedniej].

[Jogasutra]

tatah ksiyate prakaśavaranam

II.52. PRZEZ TO ZNIKA ZASŁONA PRZEJRZYSTOŚCI

[F. r.:] Dzięki tym [pranajamom] znika zasłona (avarana) przejrzystości (prakaśa)[113].

[Jogabhaszja]

II.52. U jogina ćwiczącego pranajamy ginie karman, przysłaniający poznanie (jnana) rozróżniające (viveka). W związku z tym podaje się następującą wypowiedź: "Przysłoniwszy sattwę – której naturą jest przejrzystość – siecią Indry, zawierającą wielkie omamienie (mahamoha), czyni to, co nie powinno być czynione." A zatem jego karman, przysłaniający przejrzystość (prakaśa), wiążący [go] z kołowrotem wcieleń (samsara), dzięki ćwiczeniu powściągnięcia prany (pranayama) staje się bezsilny i z każdą chwilą jest niszczony. W tym duchu powiedziano: "Nie ma wyższej ascezy (tapas) od pranajamy; przy jej pomocy usuwa się całkowicie zanieczyszczenia i osiąga światło poznania."

II.53. Co jeszcze:

[Jogasutra]

dharanasu ca yogyata manasah

II.53. I ZDOLNOŚĆ UMYSŁU DO DHARAN

[F. r.:] [Dzięki pranajamie] osiąga się też zdolność umysłu (manas) do dharan (aktów przykucia uwagi).

[Jogabhaszja]

Przez samo tylko ćwiczenie pranajamy [można osiągnąć tę zdolność]. Zgodne to jest z wypowiedzią: "lub przez wydychanie i (lub) zatrzymywanie prany"[114].

II.54. A teraz- – co to jest wycofanie (pratyahara):

[Jogasutra]

svavisayasamprayoge cittasvarupanukara ivendriyanam pratyaharah

II.54. GDY NARZĄDY PSYCHICZNE PO ODDZIELENIU SIĘ OD SWOICH PRZEDMIOTÓW NIEJAKO NAŚLADUJĄ WŁAŚCIWĄ NATURĘ ŚWIADOMOŚCI – TO PRATJAHARA

[F. r.:] Gdy 'narządy psychiczne (indriya) oddzielą się od swoich (właściwych im) przedmiotów (visaya), wtedy niejako naśladują (zachowują się podobnie do, anukara) 'właściwą naturę (svarupa) świadomości (citta) [i to nazywa się] wycofaniem (pratyahara).

[Jogabhaszja]

113

114

Gdy [narządy psychiczne] nie mają łączności (samaprayoga) ze swoimi przedmiotami (visaya), to niejako naśladują (anukara) właściwą naturę świadomości (citta). Jeśli nastąpi powściągnięcie (nirodha) świadomości, to podobnie jak świadomość zostają powściągnięte 'narządy psychiczne (indriya) i nie potrzeba stosować! innego środka dodatkowo (jako drugiego) do pokonania narządów psychicznych. Jak królowa pszczół gdy poleci w górę, to za nią wzlecą inne pszczoły, a gdy usiądzie, to w ślad za nią siadają, tak samo narządy psychiczne – gdy świadomość jest powściągnięta, również one zostają powściągnięte; oto na tym polega wycofanie (pratyahara).

[Jogasutra]

tatah parama vaśyatendriyanam

II.55. PRZEZ TO – NAJWYŻSZE OPANOWANIE NARZĄDÓW PSYCHICZNYCH

[F. r.:] Dzięki wycofaniu (pratyahara) osiąga się najwyższe opanowanie (vaśyata) 'narządów psychicznych (indriya).

[Jogabhaszja]

II.55. [1] Niektórzy sądzą, że pokonanie 'narządów psychicznych (indriya) polega na nierozpraszaniu się na [przedmiotach], takich jak dźwięk itd. Rozproszenie (vyasana) jest przywiązaniem (przylgnięciem, sakti), odciąga go (narząd psychiczny) przeto od dobra (czegoś lepszego, śreyas).

[2] – Albo na czynności [narządów psychicznych] nie zabronionej [przez Śruti itd.[115]], czyli zgodnej z prawem moralnym.

[3] Inni [zalecają], aby swobodnie, według swej woli (życzenia), mieć kontakt z dźwiękiem itd.

[4] Niektórzy [są przekonani], że pokonanie narządów psychicznych nastąpi wtedy, gdy nie ma ani pragnienia,, ani awersji, co sprawia, że poznanie dźwięku itd. staje się wolne (śunya) od przyjemności (sukha) i przykrości (duhkha).

[5] Jaigisavya [twierdzi], że gdy jest 'jednolity stan (jednolitość, aikagrya) świadomości (citta), nie ma działania narządów psychicznych.

A następnie – ale pod warunkiem, że jest owo najwyższe opanowanie [narządów psychicznych, o którym mówi sutra] – gdy świadomość zostanie powściągnięta, to i narządy psychiczne będą powściągnięte i wtedy joginowie nie potrzebują innego środka, stosowanego z wysiłkiem dodatkowo (jako drugiego), do pokonania narządów psychicznych.

Księga trzecia

O WIBHUTI czyli NADLUDZKICH MOCACH

[Jogabhaszja]

III.1. Powiedziało się o pięciu pośrednich (zewnętrznych, bahis) członach dodatkowych jako 'środkach do osiągnięcia jogi (sadhana). Należy powiedzieć o 'przykuciu uwagi (dharana):

[Jogasutra]

deśabandhanaś cittasya dharana

III. 1. ZWIĄZANIE ŚWIADOMOŚCI Z MIEJSCEM –DHARANĄ

[F. r.:] Zwiążą nie [zjawiska] świadomości (citta) z miejscem (deśa) jest to 'przykucie uwagi (dharana).

[Jogabhaszja]

'Przykucie uwagi (dharana) jest to związanie (bandha) świadomości (citta) przez samo tylko zjawisko świadomościowe (vrtti) z 'czakrą (ośrodkiem, cakra)[1] w okolicy pępka (nabhi), z lotosem serca (hrdayapundarika),. ze światłem na głowie (murdhajyotis), z końcem nosa, z końcem języka i tym podobnymi miejscami (deśa) lub przedmiotem świadomościowym (visaya) zewnętrznym.

[Jogasutra]

tatra praty ayaikatanata dhyanam

III.2. W TYM JEDNOSTAJNOŚĆ PRATJAJI – DHJANĄ

[F. r.:] Gdy w tym [miejscu przykucia uwagi] zachodzi jednostajność (ekatanata) pratjaji, to jest kontemplacja (dhyana).

115

1

[Jogabhaszja]

III. 2. Jednostajność (ekatanata), czyli jednakowy potok pratjaji (pratyaya) mający jako podporę świadomościową (alambana) 'przedmiot kontemplacji (dhyeya) w tym miejscu (deśa)[2], nieskalany odmienną (inną) pratjają – to kontemplacja (dhyana).

[Jogasutra]

tadevarthamatranirbhasam svarupaśunyam ivva samadhih

III. 3. TA SAMA MAJĄCA JAŚNIENIE SAMEJ TYLKO RZECZY, JAK GDYBY POZBAWIONA SWOJEJ NATURY – SAMADHI

[F. r.:] Ta sama (kontemplacja) gdy ma zjawienie się (jaśnienie, nirbhasa) 'samej tylko rzeczy (arthamatra) – jak gdyby pozbawiona (śunya) 'swojej natury (svarupa) – jest skupieniem {samadhi)[3].

[Jogabhaszja]

III. 3. Gdy ta sama kontemplacja (dhyana) ma zjawienie się (nirbhasa) postaci (akara) 'przedmiotu kontemplacji (dhyeya), jak gdyby pozbawiona (opróżniona ze, śunya) 'swojej natury (svarupa) – istotą (atman) której jest pratjają – na skutek przyjęcia (posiadania) 'właściwej natury (właściwego stanu istnienia, svabhava) 'przedmiotu kontemplacji (dhyeya) – wtedy się mówi, że jest to skupienie (samadhi).

[Jogasutra]

trayam ekatra samyamah

III. 4. TRÓJKA W JEDNYM – SANJAMĄ

[F. r.:] Gdy [te] trzy [stany: przykucie uwagi (dharana), kontemplacja (dhyana) i skupienie (samadhi) zostaną skupione (ściągnięte)] w jednym [przedmiocie świadomościowym], to mamy sanjamę (ściągnięcie, samyama).

[Jogabhaszja]

III. 4. Ta oto trójka – 'przykucie uwagi (dharana), kontemplacja (dhyana) i skupienie (samadhi) – w jednym (ekatra) – to sanjama (samyama, ściągnięcie).

Gdy te trzy środki (sadhana, stopnie ścieżki jogi) dotyczą jednego przedmiotu świadomościowego (visaya), nazywa się je sanjama. A zatem "sanjama" – to termin techniczny dla [oznaczenia] tej trójki.

[Jogasutra]

tajjayat prajnalokah

III. 5. PRZEZ OPANOWANIE JEJ – ŚWIATŁO POZNANIA PRAWDY

[F. r.:] Gdy się opanuje sanjamę, nastaje 'światło (wizja, naoczność, intuicja) poznania prawdy (prajnalolca).

[Jogabhaszja]

III. 5. Przez opanowanie owej sanjamy (ściągnięcia) nastaje 'światło (naoczność, wizja, intuicja) poznania prawdy (prajnaloka) w 'stanie skupienia (samadhi). Na jakim stopniu będzie sanjama w postaci stałego stanu, na tymże stopniu (poziomie) wystąpi poznanie prawdy w stanie skupienia jako stały stan.

[Jogasutra]

tasya bhumisu viniyogah

III. 6. ZASTOSOWANIE JEJ – NA STOPNIACH

[F. r.:] Sanjamę stosuje się (viniyoga) [odpowiednio na coraz wyższych] stopniach [świadomości, lub jogi].

[Jogabhaszja]

III. 6. Ta sanjama ma zastosowanie (viniyoga) na tym stopniu, który bezpośrednio następuje po stopniu opanowanym. Przeskakując bowiem do bezpośrednio następnego stopnia nie opanowawszy stopnia poprzedniego (niższego), nie osiąga się sanjamy na wyższych (dalszych) stopniach. A gdy jej nie ma, skąd tu może się wziąć 'światło (naoczność) poznania prawdy (prajnaloka)?.

[Z kolei] dla tego, który opanował wyższy (następny) stopień, zbyteczne jest stosowanie sanjamy

---

2

3

na niższym (poprzednim) stopniu, dającej [moce nadludzkie], poczynając od poznania świadomości innych [istot]. – -Dlaczego? – Ponieważ osiąga on rzecz (artha) tego [niższego stopnia] przecież innym sposobem [tzn. bez sanjamy].

Dany stopień ma drugi stopień jako bezpośrednie następstwo, przeto joga jest również przewodnikiem (nauczycielem) duchowym. Jak [to należy rozumieć]? – Tak bowiem powiedziano:

"Przez jogę należy (można) jogę poznać,

od jogi powstaje joga.

A ten, który się skupi przez jogę,

na zawsze przebywa w jogach."

[Jogasutra]

trayam antarangam purvebhyah

III. 7. TRÓJKA – WEWNĘTRZNYM CZŁONEM DODATKOWYM W PORÓWNANIU Z POPRZEDNIMI

[F. r.:] [Ta] trójka [– przykucie uwagi, kontemplacja i skupienie] w przeciwieństwie do [pięciu] poprzednich [członów dodatkowych, które były pośrednie] stanowi 'bezpośredni (wewnętrzny) człon dodatkowy (antaranga) [jogi].

[Jogabhaszja]

III. 7. Ta oto trójka: 'przykucie uwagi (dharana), kontemplacja (dhyana) i skupienie (samadhi) stanowi bezpośredni (wewnętrzny) człon dodatkowy (pomocniczy) do skupienia (samadhi) z uświadomieniem (samprajnata) – w porównaniu z poprzednimi pięcioma środkami (sadhana), tzn. zasadami moralnymi (yama) itd.

[Jogasutra]

tadapi bahirańgam nirbijasya

III. 8. NAWET ONA – ZEWNĘTRZNYM CZŁONEM DODATKOWYM DLA BEZ ZALĄŻKA

[F. r.:] Nawet ta [trójka] jest 'pośrednim (zewnętrznym) członem dodatkowym (bahirańga) dla [skupienia (samadhi)] 'bez zalążka (nirbija).

[Jogabhaszja]

III. 8. Nawet ta trójka środków (sadhana) – która jest bezpośrednim (wewnętrznym) członem dodatkowym (antarańga) [dla jogi z zalążkiem, czyli dla skupienia z uświadomieniem] – stanowi 'pośredni (zewnętrzny) człon dodatkowy (bahiranga) dla jogi bez zalążka (nirbija). – Dlaczego? – Ponieważ [joga bez zalążka] występuje wtedy, gdy nie ma tej [trójki].

III.9. A oto w momentach (atomach czasu, ksana), w których świadomość (citta) jest w 'stanie powściągnięcia (nirodha) – skoro działanie (zjawiskowość?, vrtta) gun jest zmienne – jak wtedy wygląda przemiana (parinama) powściągnięcia (nirodha)?

[Jogasutra]

vyutthananirodhasamskarayor abhibhawapradurbhavau nirodhaksanacittanvayo nirodhaparinamah

III. 9. POKONANIE I POWSTANIE SANSKAR WYŁANIANIA I POWŚCIĄGNIĘCIA – PRZEMIANĄ POWŚCIĄGNIĘCIA INHERENTNĄ ŚWIADOMOŚCI W MOMENCIE POWŚCIĄGNIĘCIA

[F. r.:] Pokonanie sanskary wyłaniania (vyutthana) i powstanie sanskary powściągnięcia (nirodha) jest przemianą (parinama) powściągnięcia (nirodha) inherentną (-anvaya) świadomości (citta) w momencie (atomie czasu, ksana) powściągnięcia.

[Jogabhaszja]

Sanskara wyłaniania (vyutthana) jest cechą (dharma) świadomości (citta), ale nie ma ona przecież natury pratjaji, przeto przy powściągnięciu pratjaji nie jest powściągnięta. Sanskara powściągnięcia (nirodha) jest również cechą świadomości. Ta pierwsza zostaje pokonana, a ta druga powstaje. Sanskary wyłaniania są usuwane, sanskary powściągnięcia są gromadzone. Moment (atom czasu, ksana) powściągnięcia 'jest inherentny (anveti) świadomości. Ta zamiana sanskar w jednej (pojedynczej?, eka) świadomości (citta) – która się odbywa w każdym momencie – to przemiana (parinama) powściągnięcia (nirodha). Wtedy świadomość, 'w której pozostały tylko sanskary (samskaraśesa)[4] [powściągnięcia], określa się, [mówiąc] że jest w 'skupieniu typu powściągnięcia

4

(nirodhasamadhi).

[Jogasutra]

tasya praśantavahita samskarat

III. 10. JEJ POTOK – WYCISZONY OD SANSKARY

[F. r.:] Świadomość ma potok (bieg, vahita) [zjawisk] wyciszony (praśanta) z powodu sanskary [powściągnięcia].

[Jogabhaszja]

III. 10. Dzięki intensywności sanskary powściągnięcia potok (bieg) świadomości (citta) zostaje wyciszony. Dopóki się zapoczątkowuje (odnawia?, podtrzymuje?, arabhya) tę sanskarę, sanskara będąca 'posiadaczem cechy (dharmin) wyłaniania nie pokonuje sanskary z cechą (dharma) powściągnięcia.

[Jogasutra]

sarvarthataikagratayoh ksayodayau cittasya samadhiparinamah

III. 11. ZANIK I POWSTANIE STANU WSZECHSŁUŻENIA I JEDNOLITOŚCI – PRZEMIANĄ SKUPIENIA ŚWIADOMOŚCI

[F. r.:] Zanik 'stanu wszechsłużenia (sarvarthata) i powstanie jednolitości (ekagrata) – to przemiana (parinama) skupienia (samadhi) świadomości (citta).

[Jogabhaszja]

III.11. 'Stan wszechsłużenia (sarvarthata) jest cechą (dharma) świadomości (citta). Jednolitość (ekagrata) jest również cechą świadomości. Zanik stanu wszechsłużenia – znaczy: jego zniknięcie (tirobhava). Powstanie (udaya) jednolitości – znaczy: zjawienie się (avirbhava) jej. Te dwie [cechy] są inherentne świadomości, ponieważ ona jest posiadaczem tych cech.

Ta oto świadomość ulega skupieniu dzięki temu, że owe dwie inherentne jej cechy z własnej natury zachowują się w ten sposób, że jedna z nich znika, a druga się pojawia. Jest to przemiana (parinama) skupienia (samadhi) świadomości (citta).

[Jogasutra]

tatra punah śantoditau tulyapratyayau cittasyaikagrataparinamah

III. 12. W NIM ZAŚ JEDNAKOWA PRATJAJA UCISZONA I POWSTAŁA – PRZEMIANĄ JEDNOLITOŚCI ŚWIADOMOŚCI

[F. r.:] Z kolei w tym [skupieniu] pratjaja uciszona (zanikła, śanta) i pratjaja powstała (czynna, zjawiona, udita) są jednakowe (tulya) – jest to przemiana (parinama) jednolitości (ekagrata) świadomości (citta).

[Jogabhaszja]

III. 12. Uciszona (zanikła, śanta) – czyli uprzednia pratjaja skupionej świadomości. Powstała (udita) – czyli następna taka sama jak tamta [uprzednia]. Obydwie są inherentne (anugata) świadomości w stanie skupienia. Tak się to powtarza, dopóki skupienie (samadhi) jest niezachwiane. Oto tak wygląda przemiana (parinama) jednolitości (ekagrata) świadomości (citta) jako 'posiadacza cech (dharmin).

[Jogasutra]

etena bhutendriyesu dharmalaksanavasthaparinama vyakhyatah

III. 13. PRZEZ TO OBJAŚNIA SIĘ PRZEMIANĘ CECH, OZNAK CZASOWYCH I STANÓW

W ELEMENTACH I NARZĄDACH PSYCHICZNYCH

[F. r.:] W ten sposób (przez to, etena) objaśn ia się przemianę (parinama) cech (dharma), oznak czasowych (laksana) i stanów (intensywności?, avastha) [również] w elementach (w elementy, bhuta) i narządach psychicznych (w narządy psychiczne, indriya).

[Jogabhaszja]

III. 13. Przez to, o czym się wyżej powiedziało, czyli przez przemianę (parinama) świadomości (citta) w formie cech (dharma), oznak czasowych (laksana) i stanów (intensywności?, avastha), należy rozumieć, że się powiedziało o przemianie cech (dharmaparinama), przemianie oznak czasowych (laksanaparinama) i przemianie stanów (avasthaparinama) [również?] w elementach (bhuta) i narządach psychicznych (indriya).

Spośród tych 'przemiana cech (dharmaparinama) polega na pokonaniu wyłaniania (vyutthana) i

wystąpieniu powściągnięcia (nirodha) u 'posiadacza cech (dharmin). Powściągnięcie (nirodha) jako 'przemiana oznak czasowych (laksanaparinama) ma trzy 'oznaki czasowe (laksana), związane z trzema 'formami czasu (adhvan)[5]. Ono [powściągnięcie] porzuciwszy wprawdzie 'formę czasu (adhvan)[6] mającą 'oznakę czasu (laksana) przyszłego (anagata), nie przekraczając jednak 'stanu cechy (dharmatva) – przyjęło oznakę czasu teraźniejszego (vartamana), w której ma przejaw (abhivyakti) zgodnie z 'właściwą mu naturą (svarupa). To jest druga forma czasu tego [powściągnięcia]. Ale nie jest [ono] oddzielone od oznak czasu przeszłego (atita) i przyszłego.

Tak samo wyłanianie (vyutthana) ma trzy oznaki czasowe, związane z trzema 'formami czasu (adhvan); porzuciwszy oznakę czasu teraźniejszego, nie przekraczając 'stanu .cechy (dharmatva) – przyjęło oznakę czasu przeszłego. To jest druga forma czasu tego [wyłaniania][7]. Ale nie jest [ono] oddzielone od oznak czasu przyszłego i teraźniejszego. Znów zachodzi wyłanianie (vyutthana): porzuciwszy oznakę czasu przyszłego, nie przekraczając stanu cechy – przyjęło oznakę czasu teraźniejszego, w której mając przejaw zgodnie z właściwą mu naturą spełnia swoją funkcję (vyapara). To jest druga forma czasu tego [wyłaniania].'A nie jest [ono] oddzielone od oznak czasu przeszłego i przyszłego. W ten sposób znów następuje powściągnięcie, w ten sposób – znów wyłonienie.

Tak samo przemiana (parinama) stanu (avastha). W momentach (ksana) powściągnięcia (nirodha)[8] sanskary powściągnięcia są (stają się) silne, a sanskary wyłonienia (vyutthana) są słabe – oto na tym polega [ta] 'przemiana stanu (avasthaparinama) cech (dharma).

Przemiana 'posiadacza cech (dharmin) odbywa się poprzez cechy (dharma), przemiana cech, mających trzy 'formy czasu (adhvan), odbywa się poprzez 'oznaki czasowe (laksana), oznaki czasowe mają także przemianę poprzez stany (avastha). W ten oto sposób działanie (zjawiskowość?, vrtta) gun ani na chwilę nie pozostaje bez przemian cech, oznak czasowych i stanów. Działanie (zjawiskowość?) gun jest zmienne (ruchliwa, cala). A o naturze gun powiedziało się już, mianowicie, że guny są 'przyczyną instrumentalną (karana) przejawu (pravrtti).

W ten sposób (przez to, etena) należy rozumieć (można zrozumieć?, veditavya) trojaką przemianę w elementach (bhuta) i narządach psychicznych (indriya) dzięki rozbiciu (rozdzieleniu, zróżnicowaniu, bheda) na cechy (dharma) i posiadacza cech (dharmin). Ale w najgłębszym sensie (według najwyższej prawdy, paramarthatas) zachodzi tylko jedna przemiana (parinama), albowiem cecha jest 'samą tylko (-matra) 'właściwą naturą (svarupa) posiadacza cech. Samo to przekształcenie (vikriya) posiadacza cech poprzez cechy rozwija się w tzw. świat (prapancayata iti). Zachodzi tutaj 'zmiana sposobu (anyathata) istnienia (bhava) cechy – zawsze obecnej (vartamana) w posiadaczu cech, a tylko występującej w formach czasu (adhvan), przeszłej (atita), przyszłej (anagata) i teraźniejszej (vartamana), [a] nie ma 'zmiany sposobu [istnienia] (anyathata) substancji (dravya). Podobnie jak zachodzi zmiana sposobu istnienia naczynia ze złota, gdy po rozłupaniu przerobiło się je na coś innego, ale nie ma zmiany sposobu [istnienia] złota.

Ktoś inny (oponent) powiedział: "Posiadacz cech (dharmin) jest 'czymś poza i ponad (abhyadhika) cechami (dharma). Jeśli byłby immanentny (anvayin), to z racji bycia 'istotą rzeczy (tattva) przeszłej nie wykraczałby poza następstwo czasowe i chociaż jest stanem niezmiennym (kautasthya), przejawiałby się jako zależny (anupatita) od odmian (bheda) stanów (avastha) przeszłego i pozostałych (przyszłego i teraźniejszego)."

– To jest niesprzeczne. Dlaczego? – Ponieważ nie przyjmujemy skrajnego (ekanta) poglądu. Ten oto trójświat (trailokya) odchodzi (apaiti) od przejawu (vyakti), co przeczy 'absolutnej trwałości (nityatva). [Z drugiej strony] chociaż odszedł (przeminął, apeta), to jednak istnieje, co przeczy 'absolutnemu zniszczeniu (vinaśa).

Z powodu zmieszania [z czymś grubym] ma on [swoją] subtelność (niewidzialność, sauksmya) [zmieszaną]. Dlatego [tej subtelności] się nie postrzega.

Cecha (dharma) mająca przemianę (parinama) oznak czasowych (laksana) jest obecna we [wszystkich trzech] 'formach czasowych (adhvan). [Gdy mówimy, że] przeminęła, [to znaczy, że] została połączona z oznaką czasu przeszłego, ale nie jest zupełnie oddzielona od oznak czasu przyszłego i teraźniejszego. Tak samo [gdy cecha jest] teraźniejsza (obecna, zjawiona, vartamana), [to znaczy, że] jest złączona z oznaką czasu teraźniejszego, [ale] nie jest całkowicie odłączona od oznak czasu przeszłego i przyszłego. Tak samo [cecha] przyszła jest związana z oznaką czasu przyszłego, ale nie jest zupełnie oddzielona od oznak czasu teraźniejszego i przeszłego.

5

6

7

8

Podobnie jak mężczyzna (purusa) owładnięty namiętnością (miłością, rakta) do jednej kobiety nie jest całkowicie pozbawiony namiętności (miłości) do innych kobiet.

Inni znajdują trudność w tym, że jeśli w przemianie oznak czasowych każda [cecha] jest połączona z wszystkimi oznakami czasowymi, to wynika z tego zmieszanie się (konfuzja) form czasu.

Ten [zarzut] odparowuje się następująco: Istnieje niezaktualizowana (aprasadhya) "cechowość" (dharmatva) cech (dharma). Skoro istnieje również "cechowość", to należy przyjąć, że ma ona także różne oznaki czasowe, a nie tylko czas teraźniejszy. Gdyby było inaczej, to by się mówiło, że świadomość (citta) nie ma cechy pragnienia (miłości, raga), dlatego że pragnienie (miłość, raga) nie występuje w czasie awersji (gniewu, krodha).

A nadto trzy oznaki czasowe nie występują jednocześnie w jednym i tym samym zjawisku świadomościowym (vrtti). Dopiero w 'następstwie czasowym (krama) może zaistnieć stan (bhava) 'zjawiska pod wpływem właściwych mu warunków fenomenalizacji (svavyanjakanjana). Powiedziano również[9]: "Te, które mają przewagę postaci (rupa), i te, które mają przewagę 'zjawiska świadomościowego (vrtti), są sobie przeciwne.

Ale te, które są wspólne z tymi, co mają przewagę [postaci lub zjawiska świadomościowego], przejawiają się (pravartante)." A zatem nie ma zmieszania [oznak czasowych]. Podobnie jak pragnienie (miłość, raga) gdy wystąpi aktualnie do czegoś, to nie ma go wtedy do czegoś innego. Ale z drugiej strony, skoro tylko nieodłącznie towarzyszy jako powszechnik (samanya), przeto istnieje stan tego [pragnienia do czegoś innego]. To samo odnosi się do oznaki czasowej.

To nie 'posiadacz cech (dharmin) ma trzy formy czasu, ale cechy (dharma) mają trzy formy czasu. Te [cechy], oznaczone czasem, przyjmując poszczególne stany (avastha) wykazują swoją odmienność z powodu różnicy stanów, a nie z powodu różnicy w rzeczy samej (substancji, dravya). Tak jak o jednym i tym samym sznurze będącym w stu miejscach mówi się, że jest sto sznurów, w dziesięciu miejscach – że dziesięć, a jeden – w jednym miejscu. Albo jak o jednej i tej samej kobiecie mówi się, że jest zarówno matką, jak i córką, i siostrą.

Niektórzy mówią, że błędem jest przyjmowanie 'absolutnie niezmiennego stanu (kautasthya), skoro zachodzi przemiana stanów (avstha). Jakże to? Przecież formy czasu wyznacza (określa, oddziela, vyavahita) własny przejaw (vyapara). Gdy cecha (dharma) nie daje swojego przejawu, wtedy jest przyszła; gdy daje przejaw, to jest teraźniejsza; gdy dawszy przejaw znikła, to jest przeszła. W ten oto sposób z 'absolutnej trwałości (nityatva) posiadaczy cech wynika 'absolutnie niezmienny stan (kautasthya) cech, oznak czasowych i stanów, a to według tamtych jest błędem.

– Nie, to nie jest błędem. Dlaczego? – Bo chociaż 'posiadacz gun (gunin) jest absolutnie trwały, to guny podlegają różnorodności konfliktów (starć).

Jak złożony układ (struktura, rzecz fizyczna, samsthana), 'mający początek (przyczynę?, adimant) i będący tylko cechami dźwięku itd., które są niezniszczalne (avinaśin), jest zniszczalny (vinaśin), tak samo linga[10] mająca początek (przyczynę?) i będąca tylko cechami gun sattwy i pozostałych, które są niezniszczalne – jest zniszczalna. "Wytwór (twór, przetwór, vikra)" – to termin techniczny dla tej [lingi].

Oto przykład: [1] Glina jako posiadacz cech w postaci (akara) placka przechodząc w inną postać dzięki cechom (poprzez cechy) przemienia się w postać dzbana. [2] Postać dzbana usunąwszy (porzuciwszy) oznakę czasu przyszłego, przyjmując oznakę czasu teraźniejszego przemienia się dzięki oznakom czasowym (poprzez oznaki czasowe). [3] Dzban z każdym momentem (w każdym momencie, pratiksanam) podlegając odnowie (przechodząc w stan bycia nowym) i starzeniu się (przechodząc w stan bycia starym) ulega przemianie stanów (avastha). Również 'posiadacz cech (dharmin) ma stan (avastha) przy zmianie cech, także cecha (dharma) ma stan przy zmianie oznak czasowych; a zatem jest tylko jedna przemiana (parinama) samej rzeczy (substancji, dravya), którą się przedstawiło analitycznie. W ten sam sposób można to odnieść również do innych kategorii rzeczywistości (padartha). Te oto przemiany cech, oznak czasowych i stanów nie wykraczają poza właściwą naturę posiadacza cech, przeto tylko jedna jest przemiana, przepływająca poprzez owe wszystkie zróżnicowania (wtórności, viśesa). Gdy w ustalonej (popadłej w dany stan, avasthita) rzeczy (substancji, dravya) zanikła (znikła, nivrtti) poprzednia cecha, a powstała (pojawiła się, utpatti) cecha następna, to zachodzi przemiana (parinama).

III. 14. W tej [przemianie] –

[Jogasutra]

9

10

śantoditavyapadeśyadharmanupati dharmi

III. 14. WYCISZONYM, POWSTAŁYM I NIEOKREŚLONYM CECHOM TOWARZYSZY POSIADACZ CECH

[F. r.:] Cechom (dharma) zarówno zanikłym {znikłym, wyciszonym, śanta), jak i zjawionym (aktualnym, udita) i nieokreślonym (avyapadeśya) inherentny jest (towarzyszy, anupatin) posiadacz cech (podmiot cech, substancja, dharmin).

[Jogabhaszja]

Cecha (dharma) jest tylko mocą (śakti) posiadacza cech (dharmin) określoną (zdeterminowaną, "poprzedzielaną", avacchinna) przez przydatność (zdatność, skuteczność, yogyata). Jednak (A) istnieje ona realnie, o czym wnioskuje się na podstawie różnorodnych rzeczy (bheda) jako wytworzonych (prasava) skutków; jedna [rzecz jako posiadacz cech] ma inną [rzecz jako cechę, ta] znów ma inną [rzecz] jako [cechę, itd.]. Spośród tych [cech] 'ta, która jest dana w doświadczeniu (drsta), czyli teraźniejsza – gdy posiadacz cech daje swój przejaw (vyapara) – różni się od (wyodrębnia się spośród, bhidyate) pozostałych (innych) cech, tj. zarówno od [cech] wyciszonych (śanta), jak i nieokreślonych (avyapadeśya).

– A gdy [cecha zjawiająca się (teraźniejsza)] złączy się [ponownie] z ogólnością (powszechnikiem, samanya), wtedy – ponieważ będzie to stan 'samej tylko właściwej natury (svarupamatra) posiadacza cech – jaka (czym) ona będzie i co ją odróżnia?

– Te cechy posiadacza cech są właśnie wyciszone (śanta), które skończywszy przejaw znikły (uciszyły się, uparata). Czynne (powstałe, aktualne, zjawione, udita) są to te, które są w przejawie. Są to też te [cechy], które 'bezpośrednio następują po (samanantara) [cesze] 'mającej oznakę czasu przyszłego (anagatalaksana). Cechy przeszłe (atita) następują bezpośrednio po [cesze] teraźniejszej (zjawionej, vartamana). – Dlaczego [cechy] teraźniejsze nie są w bezpośrednim następstwie po [cesze] przeszłej? – – Ponieważ nie ma następnych (późniejszych, paścima) [cech] po uprzednich (przeszłych, purva). Jak zachodzi 'stosunek poprzedzania i następowania (purvapaścimata) między [cechą] przyszłą i [cechą] teraźniejszą, tak nie ma [go] z przeszłą. Dlatego nie ma bezpośredniego następstwa po [cesze] przeszłej. Zatem tylko [cecha] przyszła ma bezpośrednie następstwo po teraźniejszej.

A teraz – które (jakie) są [cechy] nieokreślone (avyapadeśya)?

Wszystko 'ma bowiem naturę (tworzy naturę, składa się, jest złożone z?, atmaka) wszystkiego. Co do tego powiedziano: "Występowanie we wszelkich postaciach (wszechpostaciowość, vaiśvarupya) składników ciała (rasa) itd., powstałych z przemiany wody i ziemi, znajdujemy w roślinach, tak samo z roślin – w zwierzętach, ze zwierząt – w roślinach; w ten sposób przez niezniszczalność gatunków (rodzajów, jati) wszystko zawiera (ma, tworzy, atmaka) naturę wszystkiego."

Z powodu 'dodatkowego (zbędnego, błędnego?) łączenia (upabandha) z miejscem, czasem, postacią (ankra) i 'warunkiem wywoławczym (nimitta) natury rzeczy (atman), przecież jednocześnie [cechy] się nie przejawiają. To, co stanowi istotę (atman) 'rzeczy ogólnych (powszechnych, samanya) i 'rzeczy szczególnych (zróżnicowanych, wtórnych, viśesa), która występuje (tkwi, anupatin) w owych cechach przejawionych i nieprzejawionych, jest to inherentny (anvayin) posiadacz cech (dharmin). Ale dla kogo świat (idam) jest samymi tylko cechami (dharma) 'nieinherentnymi [czemuś], ten nie może mieć doznania (bhoga). Dlaczego? – Jakże jedna [świadomość (potok myśli)] miałaby być odpowiedzialna, czyli doznawać skutku karmana utworzonego przez inną świadomość (vijnana)? Nie byłoby też pamięci (przypomnień, smrti), gdyż -nie ma czegoś takiego, żeby jedna [świadomość] przypominała sobie to, czego doświadczyła (drsta) inna [świadomość].

A z powodu rozpoznawania (poznawania identyczności, pratyabhijnana) rzeczywistości (rzeczy, vastu) istnieje stały, inherentny posiadacz cech, którego się rozpoznaje (identyczność się poznaje, pratyabhijnayate) jako tkwiącego (towarzyszącego, abhyupagata) w różnych sposobach występowania (anyathatva) cech. A zatem nie jest prawdą, że świat (idam) jest samymi tylko cechami (dharma), nieinherentnymi [czemuś innemu].

[Jogasutra]

kramanyatvam parinamyatve hetuh

III. 15. ODMIENNOŚĆ NASTĘPSTW – PBZYCZYNĄ ODMIENNOŚCI PRZEMIAN

[F. r.:] Odmienność (anyatva) następstw (krama) jest przyczyną (hetu,) odmienności przemian (parinama).

[Jogabhaszja]

III. 15. Gdy przyjmie się, że jeden posiadacz cech (dharmin) ma, tylko (eva) jedną przemianę (parinama), to przyczynę (hetu) odmienności (anyatva) przemiany stanowi (bhavati) odmienność następstwa (krama).

Jak np. glina jako pył, glina jako bryła (zbita masa, placek), glina jako dzban, glina jako skorupy i glina jako drobne grudki – oto następstwo (krama). Ta cecha (dharma), która 'bezpośrednio następuje (samanantara) po danej cesze, jest jej następstwem.

Jest bryła (zbita masa), powstaje dzban – oto 'następstwo (krama) przemiany (parinama) cech (poprzez cechy?) (dharmaparinamakrama).

'Następstwo przemiany oznak czasowych (poprzez oznaki czasowe) (laksanaparinamakrama) jest to następstwo od przyszłego do teraźniejszego istnienia (bhava) dzbana. Tak samo następstwo od teraźniejszego do przeszłego istnienia (bhava) bryły. Nie ma następstwa przeszłego. Dlaczego? – Gdyby zachodził stosunek przeszłego (uprzedniego) i przyszłego (następnego), byłoby to bezpośrednie następstwo. Ale tego [stosunku] nie ma w wypadku przeszłego. A zatem zachodzi następstwo tylko dwu (po dwie) 'oznak czasu (laksana).

Tak samo 'następstwo przemiany stanów (poprzez stany) (avasthaparinamakrama): w dzbanie zupełnie nowym pokazuje się w końcu starość. A ta [starość], zjawiająca się z każdą chwilą (momentem, ksana), w miarę, jak następstwo zachodzi, osiąga ostatnie 'zjawienie się (vyakti). Jest to owa trzecia przemiana, która się różni od [przemiany] cech i oznak czasowych.

Te oto [odmiany] następstw przyjmują taką naturę [jak się opisało], gdy zachodzi różnica (bheda) między cechami i posiadaczem cech. Również i (Ta sama) cecha jest posiadaczem cech w stosunku do innych cech.

Ale skoro ujmie się cechę jako posiadacza cech 'w najgłębszym sensie (paramarthatas), traktując ją jako [z nim] tożsamą (abheda), wtedy owo następstwo okazuje się tylko jedno.

Świadomość (citta) ma dwojakie cechy: 'dane w doświadczeniu (paridrsta) i nie dane w doświadczeniu (aparidrsta). Spośród tych dane w doświadczeniu mają naturę pratjaj, nie dane w doświadczeniu mają naturę 'samych tylko rzeczy (vastumatra).

A tych [ostatnich] jest tylko siedem, których realne istnienie jako samych tylko rzeczy poznaje się za pomocą rozumowania (anumana): [1] "Powściągnięcie (nirodha), [2] cechy moralne (dharma), [3] sanskary samskra), [4] przemiana (parinama), ^5] witalność (jivana), [6] aktywność psychiczna (cesta), [7] moc (śakti) są cechami (dharma) świadomości (citta) pozbawionymi 'poznania bezpośredniego (darśana).

III. 16. Te [trzy przemiany] stanowią przedmiot sanjamy (ściągnięcia, samyama) dla zaspokojenia 'pragnienia intuicyjnego poznania (bubhutsita) rzeczywistości ze strony jogina, który przeszedł całą 'ścieżkę jogi (sadhana):

[Jogasutra]

parinamatrayasamyamat atitanagatajnanam

III. 16. SANJAMĄ NA TRÓJCE PRZEMIAN – POZNANIE PRZESZŁOŚCI I PRZYSZŁOŚCI

[F. r.:] Przez sanjamę (ściągnięcie, samyama) na trójce przemian (parinama) poznaje się (jnana) przeszłość (atita) i przyszłość (anagata).

[Jogabhaszja]

Poprzez sanjamę (ściągnięcie, samyama) na cechach (dharma), 'oznakach czasowych (laksana) i stanach (avastha) pojawia się u jogina poznanie przeszłości i przyszłości. O sanjamie powiedziało się, że jest to trójka – przykucie uwagi (dharana), kontemplacja (dhyana) i skupienie (samadhi) [ściągnięte] w jedno (ekatra). Dzięki tej [sanjamie] trójka przemian (parinama) unaoczniona (saksatriyamana) wytwarza poznanie przeszłości i przyszłości w tych [przemianach].

[Jogasutra]

śabdarthapratyayanam itaretaradhyasat sankarah tatpravibhagasamyamat sarvabhutarutajnanam

III. 17. ZMIESZANIE SŁOWA, ZNACZENIA I PRATJAJI PRZEZ [BŁĘDNE] UTOŻSAMIANIE JEDNYCH Z DRUGIMI; PRZEZ SANJAMĘ NA ROZDZIELENIU TEGO – POZNANIE MOWY WSZELKICH ISTOT

[F. r.:] [W zwykłym poznaniu występuje] zmieszanie (sańkara) słowa (pojęcia = znaczenia?, śabda), znaczenia (desygnatu?, przedmiotu?, rzeczy?, artha) i pratjaji na skutek ['błędnego] utożsamiania (adhyasa) 'jednych z drugimi (itaretara). Przez sanjamę na rozdzieleniu (pravibhaga) ich [osiąga się] poznanie (jnana) mowy (głosów, ruta) wszelkich istot (stworzeń, bhuta).

[Jogabhaszja]

III. 17. Spośród tych [trzech] mowa (vac) jest znacząca (arthavant) tylko w zgłoskach (varna). Natomiast narząd słuchu (śrotra) ma za przedmiot (visaya) samą tylko przemianę (parinama) dźwięków (dhvani). Z kolei wyraz (pada) jest 'przedmiotem ujmowania (nirgrahya) przez "intuicyjną świadomość (buddhi) kontrakcji (anusamhara) głosek (dźwięków artykułowanych, nada). Zgłoski {varna) nie mają natury wzajemnego wspierania, ponieważ nie występują jednocześnie. 'Nie tworząc wrażenia [w postaci] (anupasamsprśya) wyrazu (pada) i nie wywołując znaczenia (anupasthapya), zjawiają się one i znikają, przeto mówi się o nich, że pojedynczo nie zawierają natury wyrazu. Natomiast zgłoska (varna) jedna po drugiej składana w moc (możność, śakti) wszelkich oznaczeń (abhidhana) przez współtowarzyszenie innych, współdziałających, zgłosek (varna) ulega (osiąga, apanna) jak gdyby (iva) pomnożeniu (zdolność wszechoznaczania, wszechpostaciowość, vaiśvarupya), zarówno następna z poprzednią, jak i poprzednia z następną zostaje ułożona (avasthapita) w 'odrębny twór (viśesa, wtórny twór, szczególny twór); w ten oto sposób liczne zgłoski (varna) w odpowiednich następstwach (ciągach, krama), rozróżniane (poprzedzielane, poprzecinane, avacchinna) dzięki konwencji (umownemu lub utartemu użyciu, samketa) znaczeń (artha), ile by ich nie było, niezależnie od ich mocy (możności, śakti) wszechoznaczania (sarvabhidhana), [np.] litera "g [a]", litera "au" i przydech (h, visarjaniya) [czyli "gauh (krowa)"], ujawniają (oświetlają, dhyotayanti) desygnat (znaczenie, przedmiot, artha), obejmujące [tu] takie cechy jak podgardle itd.

A zatem gdy w intuicyjnej świadomości (buddhi) nastąpi pojedyncze zjawienie się (nirbhasa) tych [zgłosek], rozróżnionych (wyodrębnionych, avacchinna) dzięki konwencji [znaczeniowej (słownej)] (samketa), mających następstwo (złożonych z następstwa, krama) wspomagających się (anugrhita)[11] dźwięków (dhvani), to wtedy jest wyraz (pada), czyli to, co wyraża (vacaka) na zasadzie konwencji (utartego użycia) przedmiot wyrażania (vacya)[12]. Ten pojedynczy wyraz (pada) jest przedmiotem pojedynczej (jednej) 'świadomości intuicyjnej (buddhi), ujęty pojedynczym aktem (prayatna), niepodzielny (nierozkładalny na części, nierozdzielną całością, avibhaga), 'bez następstwa (akrama) [części], którego istotą nie są zgłoski (varna) – wywołuje [znaczenie] jako przejaw (vyapara) przy pratjaji ostatniej [jego] zgłoski. Ze względu na to, że 'zwykła świadomość intuicyjna (lokabuddhi), przeniknięta wasanami powszechnego (wspólnego) użycia (vyavahdra) bezpoczątkowej mowy, pragnie przekazać informację innym [świadomościom intuicyjnym] tylko przy pomocy zgłosek (varna), które są wymawiane i które odbiorcy (słuchający) słyszą, oraz ze względu na to, że zachodzi zrozumienie [go ze strony słuchających], wnioskuje się [o istnieniu] wyrazu (pada) jako 'oddzielnej jednostki (pojedynczym, eka).

[Należy dokonać] oddzielenia go (wyrazu) od [tego rodzaju] 'intuicyjnej świadomości (pojęcia, buddhi) [która zasadza się na] konwencji (utartym użyciu) [według której sądzimy], że wyrażenie (to, co wyraża?, vacaka) znaczenia (artha) polega na zestawieniu takiej a takiej liczby i tego a tego rodzaju [zgłosek]. A 'konwencja słowna (samketa) ma naturę (rupa) 'błędnego utożsamiania na przemian jednego z drugim (itaretaradhyasa) – wyrazu (pada) i 'znaczenia (desygnatu) wyrazu (padartha), istotą jej jest przypomnienie (smrti): ten a ten desygnat (przedmiot, znaczenie?, artha), bo to a to słowo (śabda); to a to słowo, bo ten a ten desygnat (przedmiot, znaczenie?); ten desygnat (znaczenie?) i to słowo, bo ta a ta pratjaja.

W ten oto sposób konwencja (samketa) ma naturę wzajemnego 'błędnego utożsamiania (podstawiania, dodawania, kojarzenia, adhyasa). Tak więc te [trzy] – słowo (śabda), desygnat (znaczenie?, przedmiot, rzecz, artha) i pratjaja – przez wzajemne błędne utożsamianie są zmieszane, np. słowo "krowa", desygnat (znaczenie?, przedmiot) krowa i pojęcie (poznanie, jnana) "krowa". Kto poznaje ich różność (prambhaga), ten jest wszechwiedzący (sarvavid).

We wszystkich wyrazach (pada) tkwi (istnieje) moc (śakti) sądów (vakya). Gdy się powie "drzewo", to się rozumie, że [ono] istnieje. A zatem 'desygnat (znaczenie?) wyrazu (padartha) nie odbiega od istnienia (satta). Tak samo czynność (kriya, pojęcie czynności wyrażone przez czasownik) nie istnieje bez środka [do tej czynności]. Będzie podane później wyjaśnienie (Trzeba dodać wyjaśnienie, anuvada) znaczenia (artha) koniecznego związku między 'podmiotem działającym (kartr), narzędziem działania (karana) i 'przedmiotem, działania (karman), np. Caitra, ogień i ryż.

Wyraz jest również bezpośrednio poznany (drsta) w znaczeniu (artha) sądu (vakya). Np. "śrotriya (teolog bramiński) " – " studiuje Wedy" lub "żyje" – "utrzymuje prany (siły życiowe)". – Oto przejawianie się znaczenia wyrazu w postaci sądu. Dlatego klasyfikując wyraz należy dokonać analizy gramatycznej (vyakaraniya) [ażeby rozróżnić], czy jest to czasownik (słowo, kriyavacaka), czy imię

11

12

(karakavacaka). W przeciwnym razie można [wyrazu] nie rozpoznać z powodu identycznego brzmienia nazwy, czy występuje [ona] w znaczeniu czasownika, czy imienia, np. [wyrazy] "bhavati", "aśvahn, "ajapayah".

Zachodzi różnica pomiędzy słowem (śabda), znaczeniem (artha) i pratjaja. Jak np. "śvetate prasadah (jaśnieje pałac)" ma znaczenie czasownikowe (czynności). "Śvetah prasadah (jasny pałac)" ma znaczenie imienne. Jego znaczenie i zarazem pratjaja ma naturę (istotę) czasownika i imienia. Dlaczego? – Ponieważ jedno z drugim ma związek, więc w konwencji (utartym użyciu) występuje pratjaja o jednolitej (nierozdzielnej) postaci.

Ale to znaczenie "jasny (śveta)" 'stanowi podporę (alambanibhuta) dla słowa (śabda) i pratjaji. Ono bowiem, wytworzone przez swoje własne stany (avastha), nie 'istnieje zależnie (towarzyszy, sagata) ani od słowa, ani nie istnieje zależnie od intuicyjnej świadomości (buddhi). Tak samo pratjaja i tak samo słowo nie istnieją nawzajem zależnie od siebie. Słowo istnieje na swój sposób, znaczenie – na swój, pratjaja na swój sposób – tak [ma wyglądać] rozdzielenie (pravibhaga).

W ten sposób poprzez sanjamę na ich rozdzieleniu pojawia się u jogina poznanie (jnana) mowy (głosów, ruta) wszelkich 'istot żyjących (bhuta).

[Jogasutra]

samskarasaksatkaranat purvajatijnanam

III.18. PRZEZ UNAOCZNIENIE SANSKARY – POZNANIE POPRZEDNICH WCIELEŃ

[F. r.:] [Przez sanjamę] na sanskarze, dzięki [jej] unaocznieniu (saksatkarana) poznaje się (jnana) [swoje] poprzednie wcielenia (żywoty, jati).

[Jogabhaszja]

III. 18. Te sanskary są przecież [jak wiadomo] dwojakie: [1] tak zwane wasany (vasana) – jako przyczyny (hetu) przypomnień (smrti) i uciążliwości (klesa), [2] w postaci dobra (prawości, dharma) i zła (nieprawości, adharma) – jako przyczyny 'skutku karmicznego (owocowania, vipaka). Te, utworzone w poprzednich żywotach (bhava) jako przemiana (ewolucja, rozwój duchowy, parinama), aktywność psychiczna (cesta), powściągnięcie (nirodha), moc (możność, śakti), witalność (jivana) i 'cechy moralne (dharma), są 'niepoznawalnymi bezpośrednio (aparidrsta) cechami (dharma) świadomości (citta). Przez sanjamę na nich istnieje możliwość unaocznienia (saksatkriya) sanskar.

Ale nie ma unaocznienia (saksatkarana) ich bez doświadczenia (anubhava) miejsca, czasu i przyczyny (warunku, nimitta). W ten więc sposób, dzięki unaocznieniu sanskar, pojawia się u jogina poznanie poprzednich żywotów (jati). W tenże sam sposób, przez unaocznienie sanskar u innych, 'uświadamia sobie intuicyjnie (samvedana) również żywoty innych.

W tej [sprawie] naucza się takiej opowieści: "Bhagawan Jaigisavya dzięki unaocznieniu sanskar ujrzał [swoją] przemianę (ewolucję, rozwój duchowy, parinama) poprzez wcielenia (janma) w dziesięciu 'wielkich cyklach stworzenia [świata] (mahasarga) i pojawiło się u niego poznanie zrodzone z rozróżniania (rozdzielania, viveka). A oto Bhagawan Avatya, utrzymując ciało, mówi do niego: «Dzięki nieskazitelności (bhavyatva) ty, mając sattwę 'intuicyjnej świadomości (buddhi) niepokonaną [przez radżas i tamas], w dziesięciu wielkich cyklach stworzenia ujrzałeś cierpienie (duhkha) przenikające piekła (naraka) i królestwa roślin i zwierząt (tiryaggamana) i wielokrotnie wcielałeś się to w boga, to w człowieka; czego spostrzegłeś więcej – szczęścia (przyjemności, sukha) czy cierpienia (przykrości, duhkha)?

JaigIsavya Bhagawanowi Awatji odrzekł: «Dzięki nieskazitelności ja, mając sattwę intuicyjnej świadomości niepokonaną, w dziesięciu wielkich cyklach stworzenia ujrzałem drogi piekieł i królestwa roślin i zwierząt oraz wcielałem się wielokrotnie to w boga, to w człowieka, i to wszystko, czegokolwiek doświadczyłem, oceniam retrospektywnie (pratyavaimi) tylko jako cierpienie (duhkha).»

Bhagawan Avafya mówi: «Czy Waszej Czcigodności opanowanie pradhany (pradhana) i niezrównane szczęście (sukha) zadowolenia (samtosa) też się zalicza do cierpienia (niewygody, duhkha)?»

Bhagawan Jaigisavya powiada: «To jest niezrównane szczęście zadowolenia tylko w stosunku do 'przyjemności [pochodzącej z] przedmiotu świadomościowego (visayasukha). W porównaniu ze szczęściem kajwalii (kaivalyasukha) jest tylko cierpieniem (niewygodą, duhkha). To [niezrównane szczęście zadowolenia], będące cechą (dharma) sattwy intuicyjnej świadomości (buddhi), ma trzy guny (guna). A pratjaja (pratyaya) mająca trzy guny jest odrzucana jako 'przedmiot usunięcia (heya). Nić pragnienia (trsna) ma naturę cierpienia. Powiedziano, że dopiero wtedy jest szczęście (sukha),

gdy ma ono postać (naturę, rupa) wygaszenia cierpienia (niewygody, duhkha), będącego następstwem pożądania (trsna), gdy jest ono spokojne {czyste, prasanna), nie do obalenia (niezniszczalne, anabadha) i 'absolutnie wygodne (sarvanukula)."

[Jogasutra]

pratyayasya paracittajndnam

III. 19. PRATJAJI – POZNANIE CUDZEJ ŚWIADOMOŚCI

[F. r.:] [Przez sanjamę] na pratjaji (pratyaya) [dzięki jej unaocznieniu] poznaje się (jnana) 'cudzą świadomość (paracitta).

[Jogabhaszja]

III. 19. Przez sanjamę (samyama) na pratjaji (pratyaya) zachodzi unaocznienie (saksatkarana) pratjaji. W następstwie tego (dzięki temu) poznaje się świadomość (citta) drugich (innych, para) [istot].

[Jogasutra]

na ca salambanam[13] tasyavisayibhutatvat

III. 20. A NIE Z PODPORĄ, BO NIE MA ONO WYSTĘPOWANIA PRZEDMIOTU

[F. r.:] Ale [to poznanie cudzej świadomości] nie jest 'wraz z podporą świadomościową (salambana), ponieważ nie występuje w nim przedmiot (visaya) [cudzej świadomości].

[Jogabhaszja]

III. 20. [Jogin] poznaje pratjaję zabarwioną (rakta), Ale nie poznaje tego, co jest podporą (podstawą. alambana) jej zabarwienia. W świadomości (citta) jogina nie występuje to, co stanowi podporę pratjaji cudzej [świadomości], ale tylko sama pratjaja cudzej [świadomości] pojawia się w świadomości jogina.

[Jogasutra]

kayarupasamyamat tadgrahyaśaktistambhe caksuhprakaśasamprayoge antardhanam

III. 21. PRZEZ SANJAMĘ NA POSTACI CIAŁA, PO STŁUMIENIU JEGO MOCY JAKO PRZEDMIOTU UJMOWANIA, PO ODDZIELENIU UJAWNIANIA DLA OKA – ZNIKNIĘCIE

[F. r.:] Dzięki sanjamie (samyama) na barwo-kształcie (rupa) ciała (kaya), gdy stłumi się (zatrzyma się, skrępuje się, stambha) jego moc (śakti) jako przedmio.tu ujmowania (grahya), czyli oddzieli się (asamprayoga) ujawnianie (prakaśa) [barwokształtu ciała] od narządu widzenia ("oka", caksus) – następuje niewidzialność (niepostrzegalność, zniknięcie, anardhana) [ciała].

[Jogabhaszja]

III.21. Przez sanjamę (samyama) na barwokształcie (rupa) ciała krępuje się tę moc (śakti), która jest (może być) 'przedmiotem ujmowania (grahya) barwokształtu (rupa). Gdy została stłumiona (skrępowana, zatrzymana, stambha) moc (siła, śakti) przedmiotu ujmowania, czyli gdy została oddzielona od ujawniania (prakaśa) w 'narządzie widzenia ("oku", caksus), jogin staje się niewidzialny. Należy rozumieć, że przez to samo objaśniło się (powiedziało się) niepostrzegalność (o zniknięciu, niewidzialności, antardhana) dźwięku i innych [przedmiotów narządów psychicznych].

[Jogasutra]

sopakramam nirupakramam ca karma tatsamyamad aparantajnanam aristebhyo va

III.22. KARMAN NATYCHMIASTOWY I POWOLNY; PRZEZ SANJAMĘ NA NIM – POZNANIE KRESU ŻYCIA, LUB Z OMENÓW

[F. r.:] Karman jest natychmiastowy (sopakrama) i powolny (nirupakrama); przez sanjamę na nim poznaje się (jnana) kres życia (aparanta); lub z 'omenów śmierci (arista).

[Jogabliaszja]

III.22. Karman mający jako skutek (owocowanie, vipaka) długość życia (ayus) jest dwojaki: natychmiastowy (sopakrama) i powolny (nirupakrama). Spośród tych dwu jak mokra szmata rozpostarta wyschnie w bardzo krótkim czasie, tak samo [karman] natychmiastowy. A jak ta sama zwinięta będzie długo schła, tak też [karman] powolny. Albo jak ogień umieszczony w suchej trawie z powiewem wiatru w bardzo krótkim czasie spali wszystko dookoła, tak samo [karman] natychmiastowy. Albo jak ten sam ogień w kupie trawy stopniowo podkładany spala w długim czasie, tak też [karman] powolny. A zatem karman tworzący długość życia w jednym wcieleniu jest dwojaki:

13

natychmiastowy (sopakrama) i powolny (nirupakrama). Przez sanjamę na tym [karmanie] poznaje się 'kres życia (aparanta), czyli [czas] odejścia (śmierci, prayana).

Albo [poznaje się] z 'omenów śmierci (arista). Omen śmierci jest trojaki: osobisty (adhyatmika), od innych stworzeń (od innych istot, adhibhautika) i boskiego pochodzenia (adhidaivika). Spośród nich osobisty jest wtedy, gdy przy zatkanych uszach nie słyszy [jogin] dźwięku we własnym ciele. Albo gdy przy unieruchomionych (ayastabdha) oczach nie widzi światła wewnętrznego (jyotis). Tak samo od innych stworzeń: widzi wysłanników (ludzi) Jamy[14] lub spostrzega zmarłych przodków ni stąd ni zowąd przychodzących. Tak samo boskiego pochodzenia: ni stąd ni zowąd widzi siddhów[15] itp. Albo wszystko [widzi] na opak. Przez taki lub inny [omen śmierci] poznaje, że zbliża się kres życia.

[Jogasutra]

maitryadisu balani

III.23. NA ŻYCZLIWOŚCI ITP. – POTĘGI

[F. r.:] [Przez, sanjamę na uczuciu] życzliwości '(maitri) itp. [osiąga się] potęgi (moce, bala) [tych uczuć][16].

[Jogabhaszja]

III.23. Życzliwość (maitri), współczucie (karuna) i radość (mudita) są to trzy kontemplacje (wytworzenia, bhavana). Spośród tych [trzech] wytwarzając (kontemplując, bhavayitva) życzliwość w stosunku do istot szczęśliwych (doznających przyjemności, sukhita) osiąga się siłę (potęgę, bala) życzliwości. Wytwarzając (kontemplując) współczucie dla nieszczęśliwych (doznających przykrości, duhkhita) osiąga się potęgę współczucia. Wytwarzając (kontemplując) radość (zadowolenie) z powodu usposobionych cnotliwie (postępujących zacnie, punyaśila) osiąga się potęgę radości. Skupienie (samadhi), które powstaje od wytwarzania [tego rodzaju uczuć] jest [zarazem] sanjamą (samyama). Stąd (Z tej [sanjamy]) powstają potęgi o niebezowocnej (avandhya) mocy (virya). Natomiast obojętność (tolerancja, upeksa) wobec 'postępujących niegodziwie (usposobionych grzesznie, papasila) nie jest kontemplacją (wytwarzaniem, bhavana). Z tegoż powodu nie ma skupienia (samadhi) na (w) niej, a zatem nie ma potęgi (bala) z obojętności (upeksa), ponieważ nie ma sanjamy na niej.

[Jogasutra]

balesu hastibaladini

III.24. NA SIŁACH – SIŁY SŁONIA ITD.

[F. r.:] [Przez sanjamy] na [rozmaitych] siłach (mocach, bala) [osiąga się odpowiednie siły (moce, bala), jak] siłę (moc, bala) słonia i inne.

[Jogabhaszja]

III.24. Przez sanjamę na sile (bala) słonia pojawia się siła słonia. Przez sanjamę na mocy Wajnateji (Yainateya)[17] powstaje moc Wajnateji. Przez sanjamę na sile "wiatru (vayu) pojawia się siła wiatru.

[Jogasutra]

pravrttyalokanyasat suksmavyavahitaviprakrstajnanam

III. 25. PRZEZ SKIEROWANIE ŚWIATŁA PRZEJAWU – POZNANIE SUBTELNEGO,UKRYTEGO, ODDALONEGO

[F. r.:] Dzięki skierowaniu (skupieniu, nyasa) światła (jasności, aloka) przejawu (aktywności, procesu, pravrtti) umysłu (manas) na [rzecz subtelną, ukrytą lub oddaloną – osiąga jogin] poznanie (jnana) [odpowiednio rzeczy] subtelnej (sukssma), ukrytej (oddzielonej [innymi rzeczami], vyavahita) lub oddalonej (odległej [w przestrzeni lub czasie?], viprakrsta).

[Jogabhaszja]

III.25. O przejawie (aktywności, procesie, pravrtti) umysłu (manas) mówi się, że jest jaśniejący (jyotismant). Gdy jogin ową jasność (światło, aloka), która jest w tym [przejawie], skieruje (vinyasya) na rzecz (artha) subtelną (suksma) lub ukrytą (oddzieloną [innymi rzeczami], vyavahita) czy oddaloną (viprakrsta) [w czasie lub przestrzeni], to tę [rzecz] dosięgnie (adhigacchati).

14

15

16

17

[Jogasutra]

bhuvanajnanam surye samyamat

III. 26. POZNANIE WSZECHŚWIATA PRZEZ SANJAMĘ NA SŁOŃCU

[F. r.:] Przez sanjamę (samyama) na "słońcu" (surya) [jogin uzyskuje bezpośrednie] poznanie (jnana) wszechświata (bhuvana).

[Jogabhaszja]

III. 26. Obejmuje on siedem światów (loka). Spośród nich: [1] 'Świat Ziemski (bhurloka) zaczyna się od Avici (najcięższego piekła) [i rozciąga się] aż do szczytu [góry] Meru. [2] Świat Międzyprzestrzeni (antariksaloka) zaczyna się od szczytu Meru [i rozciąga się] aż do Gwiazdy Polarnej (Dhruva), jaśniejąc różnorodnymi planetami (graha), gwiazdozbiorami (naksatra) i [innymi] gwiazdami (tara). [3] Ponad nim złożony z pięciu [sfer] (pięcioraki, pancavidha) Świat Niebiański (Svarloka) – Wielkiego Indry (Mahendra) – to trzeci świat. [4] Czwarty – to Świat Potęgi (Maholoka, Maharloka) Pradżapatiego (Prajapatya). [5, 6, 7] Potrójny Świat Brahmy, a mianowicie: [5] Świat Dżanów (Janaloka),. [6] Świat Żaru (Tapoloka) i [7]'Świat Prawdy (Satyaloka).

Oto śloka[18], która streszcza [to,' co się wyżej powiedziało]:

"Trójpoziomowy Świat Brahmy, potem Pradżapatiego Wielki I Mahendry tak zwany Swar, niebo gwiazd, na ziemi ludzie."

[1. a.] Spośród tych [siedmiu światów] nad Avici (najcięższym piekłem) wznosi się kolejno sześć poziomów (bhumi) wielkich piekieł (mahanaraka) – zasadzających się na zbitej masie (ziemi, ghana), wodzie (salila), ogniu (anala), powietrzu (wietrze, anila), przestrzeni (eterze?, akaśa) i tamasie, a mianowicie: Mahakala, Ambarisa, Raurava, Maharaurava, Kalasutra i Andhatamisra. Istoty (pranin), które się wcielają w te piekła, pędzą godny pożałowania żywot przez długi okres czasu, doznając cierpienia w wyniku swojego karmana. [1. b.] Potem następuje siedem podziemi (niższych światów, światów upadłych istot, patala), które się nazywają: Mahatala, Rasatala, Atala, Sutala, Yitala, Talatala i Patala. [1. c.] Następnym – ósmym poziomem (bhumi) jest Ziemia (Vasumati), mająca siedem wysp (kontynentów, krain, dvipa), pośrodku której znajduje się Sumeru (Heru) – najwyższa góra ze złota. Jej szczyty (szczytowe zbocza, śrńga) zbudowane są (składają się) ze srebra, lazurytu, kryształu górskiego, złota i klejnotów. Przy czyni południowa część nieba (nabhas) od zabarwienia blaskiem lazurytu ma głęboko niebieski odcień, jak płatek niebieskiego lotosu, wschodnia jest biała, zachodnia jest przeźroczysta (kryształowa), północna ma barwę kwiatu żółtego szarłatu. A na południowym jej zboczu stoi (jest) różana jabłoń (jambu), od której [pochodzi nazwa] wyspy "Jambudvipa (Wyspa, Kontynent, Kraj Różanej Jabłoni)". Ponieważ słońce wobec niej (Sumeru) się przesuwa, przeto jak gdyby od niej zależy, że dzień i noc się zjawiają. Na północ są trzy góry o długości dwa tysiące [staji?] mające niebiesko-białe szczyty. Między nimi [rozciągają się] trzy strefy (krainy, varsa), każda na dziewięć tysięcy staji (yojana), a to: Ramanaka (Kraina Ramanaki?), Hiranmaya (Kraina Hiranmaji) i Kraina Północnych (Uttara) Kurów (Kuru). Na południu są [trzy góry] po dwa tysiące [staji] długości: Nisadha (Góry Niszadhów), Hemakuta (O Złotym Szczycie) i Himaśaila (Góry Śnieżne, Himalaje). Pomiędzy nimi [rozciągają się] trzy strefy (krainy, varsa), każda po dziewięć tysięcy staji, a to: Harivarsa, Kimpurusa i Bharata. Na wschód od Sumeru [rozciąga się kraina] Bhadraśva, oddzielona [górami] Malyavant, na zachód – Ketumala, oddzielona [górami] Gandhamadana, pośrodku – kraina Ilavrta. A zatem ta [Jambudvipa] ma sto tysięcy staji [średnicy] i od Sumeru w każdym kierunku rozciąga się na połowę tego.

Ten oto Kontynent Różanej Jabłoni (Jambudvipa) ma długość (średnicę) aż sto tysięcy staji. Z kolei otacza go dwa razy większy Ocean Słony (Lavana) w kształcie pierścienia. A dalej [ciągną się] kontynenty (dvipa): Saka, Kusa, Kraunca, Śalmala, Gomedha, [[Plaksa]][19] i Puskara, z których każdy [następny] jest dwa razy większy [od poprzedniego], i podobnie [jeszcze dalej] oceany z wieńcami (avatamsa) czarownych skał, przypominających stosy ziarnek gorczycy, a mają [one] smaczne wody, jak sok trzciny cukrowej, likier, masło, kwaśne mleko, śmietana i [słodkie] mleko. [Tych] siedem [kontynentów] oblicza się na pięćdziesiąt koti (pięćset milionów) staji[20], otacza je siedem oceanów w kształcie pierścieni i osłaniają je dookoła góry Lokaloka. Cały ten oto uporządkowany agregat (samsthana) rozciąga się w środku Jaja (Anda). A Jajo jest [tak małą] cząstką pradhany, niczym atom, jak robaczek świętojański w przestworzu (akaśa).

W tym [opisanym świecie] podziemie (patala), ocean i góry zamieszkują zastępy bóstw (deva):

18

19

20

asury (demony, asura), gandharwy (geniusze?, gandharva), kinnary (centaury?, kimnara), kimpurusze (człekopodobne, kimpurusa), jaksze (duchy dobre, yaksa), rakszasy (potworne demony, raksasa), bhuty (duszki, bhuta), prety (upiory?, preta), pisiacze (elfy?, wilkołaki?, piśaca), apasmaraki (diabliki, apasmaraka), apsarasy (nimfy, apsaras), brahmarakszasy (upiory braminów, brahmaraksasa), kuszmandy (kusmanda) i winajaki (vinayaka)[21]. Wszystkie kontynenty [zamieszkują] zacni bogowie (deva) i ludzie.

Sumeru (Meru) jest poziomem (sferą, bhumi) rajów (ogrodów królewskich, udyana) trzydziestu [bogów]. Są tam raje (ogrody): Miśravana, Nandana, Caitraratha i Sumanasa. Sudharma – to sala zebrań (sabha) bogów. Sudarśana jest [ich] miastem (twierdzą, pura), Yaijayanta – to [ich] pałac.

[2] Natomiast planety (graha), gwiazdozbiory (naksatra) i gwiazdy (taraka), przywiązane do 'Gwiazdy Polarnej (Dhruva), dzięki 'stałemu prawu (niyama) przenikania [?] (pchania przez?, viksepa) wiatru (vayu) mając ruch regularny, umieszczone ponad i coraz wyżej nad [górą] Meru, krążą po niebie.

[3] Świat 'Wielkiego Indry (Mahendra) zamieszkuje sześć klas (nikaya) bogów (deva), które się nazywają: "grupa trzydziestu trzech", "agnisvatta", "yamya", "tusita", "aparinirmitavaśavartin" i "parinirmitavaśavartin". Wszyscy [ci bogowie] 'siłą woli (samkalpa) 'spełniają swoje pragnienia (siddha), obdarzeni są 'cudownymi mocami (aiśvarya), jak dematerializowanie się (animan) i inne, ich żywot [trwa przez jeden] 'dzień świata (kalpa), są przedmiotem adoracji [?] (vrndaraka), 'rozkoszują się w miłości (kamabhogin), 'mają samorodne ciała (aupapadikadeha), usługują im najpiękniejsze i najczulsze z nimf (apsaras).

[4] W Wielkim Świecie Pradżapatiego (Prajapati) jest pięć rodzajów zastępów bogów: kumudy (kumuda), rybhu (rbhu), pratardany (pratardana), ańdżanabhy (anjanabha) i praczitabhy (pracitabha). Władają oni żywiołami (grubymi elementami, mahabhuta), za pożywienie służy im kontemplacja (dhyana). Ich żywot trwa przez tysiąc 'dni świata (kalpa).

[5] W pierwszym Świecie Brahmy, w Dżanaloce (Janaloka), są czworakie klasy bogów: brahmapurohita, brahmakayika, brahmamahakayika i amara. Ci władają elementami (bhuta) i narządami psychicznymi (indrijami, indriya), [a] okres życia każda następna [klasa] ma dwukrotnie [dłuższy] od [klasy] poprzedniej.

[6] W drugim Świecie [Brahmy], w Tapasie (Świecie Żaru), są trojakie zastępy bogów – tzw.' "jaśniejący" (abhasvara), '"wielce jaśniejący" (mahabhasvara) i '"wielce jaśniejący prawdą" (satyamahabhasvara). Ci mają władzę nad elementami (bhuta), narządami psychicznymi (indriya) i prakrti, okres życia każdej, następnej [klasy] jest dwukrotnie [dłuższy w stosunku] do poprzedniej, pożywieniem ich wszystkich jest kontemplacja (dhyana), mają strumień [świadomości] (nasienie [poznania], retas) [płynący] w górę, nie mają przeszkody w poznaniu wzwyż i nie mają przysłoniętego przedmiotu poznania (visaya) na niższych poziomach (bhumi).

[7] W trzecim [Świecie] Brahmy, w Satjaloce (Świecie Prawdy, Satyaloka), są cztery rodzaje zastępów bogów, którzy nie przebywają w siedzibach, [lecz] tkwią w sobie samych ("mieszkają" we własnych "ciałach", svapratistha), coraz wyżej jedni nad drugimi, mają władzę nad pradhaną (pradhana), żywot ich trwa tak długo, jak trwa stworzony świat (sarga).

Spośród [tych czterech klas] aczjuty (acyuta) lubują się w kontemplacji (dhyana) 'z witarką (savitarka), siuddhaniwasy (śuddhanivasa) lubują się w kontemplacji 'z wiczarą (savicara), satjabhy (satyabha) znajdują przyjemność w kontemplacji samej tylko błogości (szczęśliwości, ananda), sańdżniasańdżninowie (samjnasamjnin) znajdują wygodę w kontemplacji samej tylko 'świadomości "jestem" (asmita). Nawet ci tkwią jeszcze wewnątrz 'potrójnego świata (trailokya). Tych oto siedem światów, wszystkie bez wyjątku, są światami Brahmy. Natomiast bezcieleśni (videha) i 'roztworzeni w prakrti (prakrtilaya), jako że są w stanie wyzwolenia (moksa), nie są umieszczeni wewnątrz – świata. To [wszystko wyżej opisane] 'jest przedmiotem unaocznienia (może być unaocznione, saksatkaraniya) przez jogina, który dokona(ł) sanjamy na bramie (otworze?, dvara) "słońca". Również w innym miejscu może w ten sposób tak długo ćwiczyć, aż to wszystko ujrzy.

[Jogasutra]

candre taravyuhajnanam

III. 27. NA KSIĘŻYCU – POZNANIE ŁADU GWIAZD

[F. r.:] [Dzięki sanjamie] na "księżycu" (candra) [jogin zdobywa] poznanie (jnana) ładu (porządku, vyuha) gwiazd (tara).

21

[Jogabhaszja]

III.27. Dokonując sanjamy na "księżycu" może poznać ład gwiazd.

[Jogasutra]

dhruve tadgatijnanam

III. 28. NA GWIEŹDZIE POLARNEJ – POZNANIE ICH RUCHU

[F. r.:] [Dzięki sanjamie] na Gwieździe Polarnej (Dhruva) [jogin uzyskuje] poznanie ruchu (biegu, drogi, gati) gwiazd (tara).

[Jogabhaszja]

III.28. Następnie dokonując sanjamy na 'Gwieździe Polarnej (Dhruva) może poznać ruch (bieg, drogę, gati) gwiazd. Gdy dokona sanjamy na wozach niebieskich (vimana), to może je poznać.

[Jogasutra]

ndbhicakre kayavyuhajndnam

III. 29. NA OŚRODKU PĘPKOWYM – POZNANIE ŁADU CIAŁA

[F. r.:] [Przez sanjamę] na ośrodku pępkowym (nabhiczakrze, czakrze pępkowej, nabhicakra) [jogin uzyskuje bezpośrednie] poznanie (jnana) ładu (układu, vyuha) ciała (kaya).

[Jogabhaszja]

III. 29. Dokonując sanjamy na ośrodku pępkowym (nabhicakra) może poznać uporządkowanie (ład, układ, vyuha) ciała. Trzy humory (dosa) – to wiatr, żółć i flegma. Siedem 'składników ciała (dhatu) – to skóra, krew, mięso, kości, tłuszcz, szpik kostny i nasienie[22]. Porządek (vinyasa) jest taki, że każdy poprzedni [składnik] jest pochodny (zewnętrzny, bahya) w stosunku do następnego.

[Jogasutra]

kanthakupe ksutpipasanivrttih

III.30. NA STUDZIENCE GARDŁA – USTANIE GŁODU I PRAGNIENIA

[F. r.:] [Przez sańjamę] na studzience (kupa) gardła następuje zanik (nivrtti) głodu i pragnienia.

[Jogabhaszja]

III. 30. Poniżej języka mieści się 'struna głosowa (tantu), poniżej struny głosowej jest gardło, jeszcze niżej – studzienka (kupa). Poprzez sańjamę na niej nie dokucza głód i pragnienie.

[Jogasutra]

kurmanadyam sthairyam

III. 31. NA NADI ŻÓŁWIEJ – STAŁOŚĆ

[F. r.:] [Przez sańjamę] na tubie żółwiej (nadi żółwiej, kurmanadi) osiąga się stałość (nieruchomość, sthairya) [świadomości].

[Jogabhaszja]

III. 31. Poniżej studzienki w klatce piersiowej jest nadi[23] zwana żółwiem (kurma). Gdy się dokona sanjamy na niej, osiąga się nieruchomy (stały) stan; jak u węża lub iguany.

[Jogasutra]

murdhajyotisi siddhadarśanam

III. 32. NA ŚWIETLE GŁOWY – WIDZENIE SIDDHÓW

[F. r.:] [Przez sańjamę] na świetle nad głową [uzyskuje się] widzenie (darśana) siddhów (półbogów, siddha).

[Jogabhaszja]

III. 32. Na czaszce głowy jest "wewnętrzny" (duchowy, antar-) otwór promieniejący [i to jest tzw.] światło (jyotis). Dokonując sanjamy na tym [świátłe] "widzi się" siddhów (półbogów), wędrujących (żyjących, działających, carin) w przestrzeni między niebem a ziemią.

[Jogasutra]

prdtibhad va sarvam

22

23

III.33. LUB OD PRZEJAŚNIENIA – WSZYSTKO

[F. r.:] Lub dzięki przejaśnieniu (prześwietleniu, pratibha) [jogin poznaje bezpośrednio] wszystko (sarva).

[Jogabhaszja]

III.33. Przejaśnienie (prześwietlenie, pratibha) jest doprawdy wyzwalające (zbawcze, "przenoszące", taraka). Jest wstępną postacią poznania (jnana) zrodzonego z rozróżniania (oddzielania, viveka) [puruszy od sattwy]; tak jak o brzasku – jasność (jaśnienie, prabha) słońca. Czyli że dzięki temu joginowie wszystko poznają – tj. gdy wystąpi poznanie jako przejaśnienie.

[Jogasutra]

hrdaye cittasamvit

III.34. NA SERCU – WGLĄD W ŚWIADOMOŚĆ

[F. r.:] [Przez sanjamę] na "sercu" (hrdaya, lotosie serca) [osiąga się] wgląd (samvid) w [samą] świadomość (citta).

[Jogabhaszja]

III. 34. W owym mieście Brahmy tym pałacem Jest ów delikatny lotos [serca][24], w którym się mieści świadomość (vijnana). Przez sanjamę na tym [lotosie osiąga się] wgląd (samvid) w [samą] świadomość (citta).

[Jogasutra]

sattvapurusayor atyantasamkirnayoh pratyayaviśeso bhogah pararthat[25] svarthasamyamat purusajnanam

III. 35. SATTWY I PURUSZY ABSOLUTNIE NIEZMIESZANYCH WSPÓLNA PRATJAJA – DOZNANIEM, BO SŁUŻY KOMUŚ DRUGIEMU; PRZEZ SANJAMĘ SŁUŻĄCĄ SOBIE – POZNANIE PURUSZY

[F. r.:] [Gdy w świadomości występuje] niezróżnicowanie (nierozróżnianie, wspólność, aviśesa) pratjaj sattwy i puruszy, które [naprawdę] są absolutnie (atyanta) niezmieszane (asamkirna), [to mamy] doznanie (bhoga), z tej racji, że służy komuś drugiemu (pararthat); przez sanjamę 'służącą sobie samemu (na własnym celu, svartha) [osiąga się] poznanie (jnana) puruszy.

[Jogabhaszja]

III.35. Sattwa 'intuicyjnej świadomości (buddhi), mająca naturę (dyspozycję, sila) ujawniania (przejrzystości?, prakhya), pokonawszy radżas i tamas, które się wspólnie z sattwą zjawiają (upanibandhana), 'uległa przemianie (parinata) przez pratjaję odmienności (anyata) puruszy od sattwy. A purusza, który jest absolutnie (atyanta) pozbawiony cech wspólnych (vidharma) z tą ulegającą przemianie (parinamin) sattwą, jest czysty (oczyszczony, viśuddha) i odmienny [od gun], ma naturę (rupa) samego tylko (matra) podmiotu świadomości (cit). Doznanie (bhoga) jest to wspólna (nie-zróżnicowana, aviśesa) pratjaja tych dwu – absolutnie nie zmieszanych ze sobą – ponieważ jest 'przedmiot świadomościowy (visaya) pokazywany puruszy. Owa pratjaja doznania jest 'przedmiotem "widzenia" (drśya), ponieważ sattwą służy komuś drugiemu (ma na celu kogoś drugiego, pararthatva). Ale od tej [pratjaji doznania] odróżniona pratjaja puruszowa (pauruseya), która ma naturę 'samej tylko podstawy podmiotu świadomości (cinmatra), jest odmienna. Przez sanjamę na niej rodzi się 'poznanie prawdy (prajna) mające za przedmiot (dotyczące?, visaya) puruszę. Wcale jednak purusza nie 'jest "widziany" (drśyate) przez pratjaję puruszy, której istotą (atman) jest sattwą 'intuicyjnej świadomości (buddhi), tylko purusza patrzy (paśyati) na tę pratjaję – której podporą świadomościową (alambana) jest on sam (sva-). Albowiem tak powiedziano: "'Przez kogo (przez co, kena) może być poznany (może być uświadomiony, vijaniyat) poznający (podmiot świadomości, vijnatr)"!" [26].

[Jogasutra]

tatah pratibhaśravanavedanadarśasvadavarta jayante

III.36. STĄD RODZĄ SIĘ: PRZEJAŚNIENIE, SŁYSZENIE, CZUCIE, WIDZENIE, SMAKOWANIE I POWONIENIE

[F. r.:] Od tej [sanjamy służącej sobie samemu] pochodzą: przejaśnienie (prześwietlenie, pratibha), [boskie (divya)] słyszenie (śravana), [boskie] czucie (vedana), [boskie] widzenie (adarśa), [boskie]

24

25

26

smakowanie (asvada), [boskie] powonienie (varta).

[Jogabhaszja]

III. 36. Dzięki przejaśnieniu (prześwietleniu, pratibha) pojawia się poznanie (jnana) subtelnego (suksma), ukrytego (oddzielonego [innymi rzeczami], vyavahita), oddalonego (viprakrsta),' przeszłego (atita) i przyszłego (anagata). Dzięki 'zdolności słyszenia (śravana) [powstaje] słyszenie boskiego (divya) dźwięku (śabda). Dzięki zdolności boskiego czucia (vedana) dostępuje się boskiego czucia (sparśa). Dzięki 'zdolności widzenia (adarśa) [pojawia się] widzenie (samvid) boskiej barwy (rupa). Dzięki 'zdolności boskiego smakowania (asvada) uzyskuje się doznanie (samvid) boskiego smaku (rasa).

Dzięki 'boskiej zdolności wchłaniania (powonienia, varta) dostępuje się odpowiedniej postaci tattwy stycznej z przestrzennym światem (samvyavahara) [[osiąga się poznanie boskiej woni (gandha). Te oto zdolności pojawiają się na stałe.]][27]

[Jogasutra]

te samadhavupasarga vyutthane siddhayah

III. 37. ONE W SKUPIENIU – SZKODLIWYM DODATKIEM, W WYŁONIENIU – MOCAMI

[F. r.:] Te [zdolności, jak przejaśnienie (przeświecenie) i pozostałe] w stanie skupienia (samadhi) [na puruszy] są szkodliwym dodatkiem (upasarga), [natomiast gdy świadomość jest w stanie] wyłonienia (vyutthana) – są mocami jogicznymi (siddhi).

[Jogabhaszja]

III. 37. Te [zdolności] – jak przejaśnienie (przeświecenie, pratibha) i pozostałe – występujące w skupionej (samahita) świadomości (citta) stanowią 'szkodliwy dodatek (upasarga), ponieważ są przeciwne "widzeniu" (darśana). Gdy świadomość (citta) jest wyłoniona (vyutthita), to – występując – są dla niej mocami jogicznymi (siddhi).

[Jogasutra]

bandhakaranaśaithilyat pracarasamvedanac ca cittasya paraśariraveśah

III. 38. PRZEZ ROZLUŹNIENIE PRZYCZYNY ZWIĄZANIA I DOŚWIADCZENIE PRZEJŚCIA – WEJŚCIE ŚWIADOMOŚCI W INNE CIAŁO

[F. r.:] Dzięki rozluźnieniu (śaithilya) przyczyny (karana) związania (bandna) [świadomości z ciałem] i doświadczeniu (samvedana) przejścia (pracara) [świadomości z ciała i ewentualnie z powrotem do ciała, jogin może dokonać] wejścia (aveśa) [swoją] świadomością (citta) w inne (para) ciało (śarira).

[Jogabhaszja]

III. 38. "Związanie '(bandha)" [użyto] tu w znaczeniu [stanu] wtłoczenia (pratistha) w ciało (śarira) wibrującego (lolibhuta), nie ugruntowanego (apratistha) umysłu (manas) pod wpływem 'złoża karmicznego (karmaśaya). Dzięki skupieniu (samadhi) następuje rozluźnienie tego karmana, będącego przyczyną związania. A doświadczenie (samvedana) przejścia (pracara) świadomości (citta) pochodzi tylko ze skupienia (samadhi). Na skutek zaniku (zmniejszenia, zanikania, sprowadzenia do minimum, ksaya) związania (bandha) karmicznego i poznania [owego] przejścia (pracara) świadomości, jogin, wyciągnąwszy świadomość (citta) ze swojego ciała, wciela (wkłada) ją w inne ciała. W ślad za wcieloną (włożoną) świadomością podążają narządy psychiczne (indriya). Jak pszczoły za królową matką – gdy ona wzięci, to i one wzlatują, a gdy ona wejdzie do ula, to i one wchodzą – tak samo narządy psychiczne (indriya): gdy świadomość wejdzie w inne ciało, one się do niej dostosowują.

[Jogasutra]

udanajayaj jalapankakantakadisvasanga utkrantis ca

III.39. OD POKONANIA UDANY – NIEPRZYLEGANIE DO WODY, BŁOTA, KOLCÓW ITP. ORAZ WYJŚCIE

[F. r.:] Dzięki opanowaniu (pokonaniu, jaya) udany (udana) [osiąga się] nieprzyleganie (asanga) [ciała] do wody, błota, kolców itp. oraz jest [swobodne] wyjście (opuszczenie ciała, utkranti) [w czasie śmierci (gdy zbliża się śmierć)].

[Jogabhaszja]

27

III.39. Witalność (jivana) jest to zbiorcze (złożone, samasta) zjawisko (vrtti) 'narządów psychicznych (indriya), mające odmiany (oznaki?, laksana) takie jak prana (prana) itd. Jej pięciorakie działanie (kriya)[28] [jest następujące]: [1] Prana (prana) jest zjawiskiem (vrtti) mającym bieg (ruch, gati) od serca (hrdaya) aż po usta i nos. [2] Samana (samana) – tak [się nazywa] z powodu rozprowadzania-[prany z miejsca] jednakowo [oddalonego od krańców ciała] – jest zjawiskiem (vrtti) [mającym bieg] od pępka (nabhi). [3] Apana (apana) – [zwana tak] z powodu doprowadzania [prany] do dołu – jest zjawiskiem [mającym bieg] od podeszew stóp. [4] Udana (udana) – [zwana tak] z powodu doprowadzania [prany] do góry – jest zjawiskiem [mającym bieg] od głowy (czaszki?, śiras). [5] Wjana (vyana) – zwana tak jako przenikająca (vyapin) [całe ciało]. Prana jest ich podstawą (źródłem, pryncypium, pradhna). Przez opanowanie (pokonanie, jaya) udany (udana) nie przylega [ciało] do wody, błota, kolców itd., a w czasie śmierci jest [swobodne] wyjście (utkranti). Opanowawszy [udane] osiąga się to [wyjście].

[Jogasutra]

samanajayaj jvalanam

III.40. OD POKONANIA SAMANY – OGIEŃ

[F.r.:] Dzięki opanowaniu (pokonaniu, jaya) samany (samana) [osiąga się] promienność (ogień, żar, jvalana) [ciała (w ciele)].

[Jogabhaszja]

III. 40. Gdy została opanowana samana (samana), to po ożywieniu [ciała] 'energią ogniową (tejas) [ono] rozgrzewa się (jaśnieje?, jvalayati).

[Jogasutra]

śrotrakaśayoh sambandhasamyamad divyam śrotram

III. 41. PRZEZ SANJAMĘ NA ZWIĄZKU PRZESTRZENI Z NARZĄDEM SŁUCHU – BOSKA WŁADZA SŁYSZENIA

[F. r.:] Dzięki sanjamie (samyama) na związku (sambandha) przestrzeni (akaśa) z 'narządem psychicznym słyszenia (śrotra) [jogin osiąga] boską (divya) władzę słyszenia (śrotra).

[Jogabhaszja]

III. 41. Przestwór (przestrzeń, eter?, akaśa) jest podłożem (miejscem, pratistha) dla wszystkich narządów psychicznych słyszenia (śrotra) i dla dźwięków (śabaa). W związku z tym powiedziano[29]: "Jest jedna słyszalność (śrutitva) w 'tym samym (jednakowym, tulya) miejscu (deśa) dla wszystkich mających słyszenie (śravana)". A to właśnie jest oznaką (przejawem, linga) przestrzeni (eteru?, akaśa). I mówi się [o niej], że 'ma [naturę] niezasłaniania (anavarana). Ponieważ postrzega się zasłanianie (avarana) ze strony formy (murta) różnej co do cechy niż ta, którą ma przestrzeń (akaśa), przeto przyjmuje się również [wszech]przenikliwość (vibhutva) przestrzeni. O [istnieniu] 'narządu psychicznego słyszenia (śrotra) wnioskuje się na podstawie ujmowania (grahana) dźwięku. W wypadku głuchego i niegłuchego jeden [z nich] ujmuje dźwięk, a drugi nie ujmuje. A zatem tylko narząd psychiczny słuchu ma za przedmiot (visaya) dźwięk. U jogina, który dokonał sanjamy na związku (sambandha) przestrzeni (akaśa) z narządem psychicznym słyszenia (śrotra), przejawia się boska (divya) władza słyszenia (śrotra).

[Jogasutra]

kayakaśayoh sambandhasamyamal laghutulasamapatteś cakaśagamanam

III. 42. PRZEZ SANJAMĘ NA ZWIĄZKU CIAŁA I PRZESTRZENI I PRZEZ POPADNIECIE W STAN LEKKI JAK BAWEŁNA – PORUSZANIE SIĘ W PRZESTRZENI

[F. r.:] Dzięki sanjamie na związku (sambandha) ciała (kaya) z przestrzenią (akaśa) i przez popadniecie w stan (samapatti) takiej lekkości jak bawełny [jogin osiąga zdolność] poruszania się (gamana) w przestrzeni (akaśa).

[Jogabhaszja]

III. 42. Gdzie jest ciało (kaya), tam jest przestrzeń (akaśa), ponieważ ona daje [mu] 'miejsce, które zajmuje (avakaśa), i dlatego jest związek (sambandha) ciała z nią. Gdy [jogin] uczyni sanjamę na tym [związku], pokonując związek [ciała] z nią (przestrzenią) przez 'popadniecie w stany (samapatti) lekkości bawełny itd. aż do [lekkości] 'najmniejszych atomów (paramanu), to [tenże jogin], mając

---

28

29

[odpowiednio] pokonany [ów] związek, staje się [odpowiednio] lekki. A dzięki lekkości stąpa po wodzie. Potem zaś chodzi po samej tylko nitce pajęczej, to znów przechadza się po promieniach słońca. Wreszcie dowolnie (zgodnie z życzeniem) porusza się w przestrzeni.

[Jogasutra]

bahirakalpita vrttirmahavideha tatah prakaśavaranaksayah

III. 43. ZJAWISKO NIESZTUCZNE NA ZEWNĄTRZ – WIELKA BEZCIELESNOŚĆ; OD NIEJ – ZANIK PRZYSŁONY PRZEJRZYSTOŚCI

[F. r.:] Gdy zjawisko (vrtti) [umysłu] jest niesztuczne (nie wymyślone, niepojęciowe, niefantazyjne, akalpita) [i] skierowane na zewnątrz [umysłu], to [mamy] wielką bezcielesność(mahavideha); dzięki niej następuje zanik (zmniejszenie do minimum, ksaya) przysłony (avarana) przejrzystości (ujawniania [rzeczywistości], prakaśa).

[Jogabhaszja]

III. 43. Dharana (przykucie uwagi, dharana) zwana bezcielesną (videha) jest to takie zjawisko (vrtti) umysłu (manas), które jest na zewnątrz ciała (śarira). Jeśli ona (dharana) powstaje przez samo tylko zjawisko (vrtti) skierowane na zewnątrz, ale umysłu (manas) wtłoczonego w ciało, to nazywa się ją sztuczną (fantazyjną, wymyśloną, pojęciową, kalpita). Jeśli zaś jest ona zjawiskiem skierowanym na zewnątrz, ale umysłu będącego na zewnątrz ciała, to zaiste jest niesztuczna (nie wymyślona, niepojęciowa, niefantazyjna, akalpita). Przez (poprzez) sztuczną osiąga się niesztuczna, która jest wielką bezcielesnością (mahavideha). Za pomocą tej drugiej [dharany] joginowie wchodzą w inne ciała. A jeśli na sattwie intuicyjnej świadomości (buddhi), mającej naturę 'ujawniania [rzeczywistości] (przejrzystości, prakaśa), jest potrójna przysłona (dvarana) z uciążliwości (klesa), karmana i skutku (owocowania, vipaka) [karmana], która ma podstawę (korzeń, mula) w radżasie i tamasie, to dzięki tej dharanie ulega ona zniszczeniu (zmniejszeniu do minimum?, ksaya).

[Jogasutra]

sthulasvarupasuksmanvayarthavattvasamyamad bhutajayah

III. 44. PRZEZ SANJAMĘ NA GRUBYM, WŁAŚCIWEJ NATURZE, SUBTELNYM, INHERENCJII CELOWOŚCI – POKONANIE ŻYWIOŁÓW

[F. r.:] Przez sanjamę na 'grubej [postaci żywiołów] (sthula), na [ich] właściwej naturze (svarupa), na [ich] subtelnej [naturze, czyli ich przyczynie] (suksma), 'na inherentnych [im gunach] (anvaya) i na celowości (służeniu, arthavattva) [jogin osiąga] zwycięstwo (jaya) nad żywiołami (bhuta).

[Jogabhaszja]

III. 44. Spośród tych [terminów w powyższej sutrze] – ziemskie (parthiva) wtórniki (uszczegółowienia, viśesa) [żywiołów], takie jak dźwięk itd., wraz z ich cechami' (dharma), jak kształt (wygląd, akara) itd., oznaczyło się terminem "grube" (sthula). To jest najzewnętrzniejsza (pierwsza, prathama) natura (postać, rupa) żywiołów (bhuta).

Druga (wewnętrzna) [ich] natura (postać, rupa) jest powszechna (ogólna, wspólna, samanya). Kształt (murti) – to "ziemia" (bhumi), przyleganie (lepkość, sneha) – to "woda" (jala), "ogień" (vahni) – to ciepłota (żar, usnata) [jako powszechnik], "wiatr" ("powietrze", vayu) – to powszechnik naginania ('kierowania, poruszania, pranamitva), "przestrzeń" (akaśa) – to wszechprzenikliwość (sarvatogati). Tę [drugą naturę] oznacza się terminem '"właściwa natura" (svarupa) [żywiołów].

Dźwięk i inne są wtórnościami (uszczegółowieniami, zróżnicowanymi indywidualnymi jednostkami, viśesa) tej [natury], która jest powszechna (samanya). W związku z tym powiedziano: "[Rzeczy] należące do jednej klasy (gatunku, jati) rozróżnia się po 'cesze charakterystycznej (cesze podstawowej, dharmamatra)".

W tym [systemie] rzecz (dravya) jest to zbiór (samuha) ogólnego (samanya) i szczególnego (viśesa). [Termin] "zbiór" jest jednak dwuznaczny: [1] "Zbiór", w którym zanikło [znaczenie] różnych (bheda) elementów składowych (anvaya), np. "ciało", "drzewo", "trzoda", "las". [2] "Zbiór", który przyjęło się jako termin dający rozróżnianie elementów składowych, np. "dewamanusyah (bogowie i ludzie)" ma znaczenie obydwu [elementów].

"Deva (bogowie)" są jedną częścią "zbioru", "manusya (ludzie)" są drugą częścią "zbioru"; zbiór jest oznaczony przez obydwie [części "zbioru"].

Pragnie się [w ten sposób] wyrazić różność (bheda) i jedność (nieróżność, abheda) zarazem. [Zamiast powiedzieć] "las [z drzew] mango" ("amranam vanam"), "zgromadzenie braminów" ("brahmananam samgha[h]") można powiedzieć "las mangowy" ("mango-las", "amravanam"),

"zgromadzenie bramińskie" ("braminozgromadzenie", "brahmanasamgha[h]").

Może on (zbiór) być jeszcze dwojakiego rodzaju: [1] 'z elementami danymi oddzielnie (yutasiddhavayava) i [2] 'z elementami danymi nieoddzielnie (ayutasiddhavayava). Zbiorem (samuha) z elementami danymi oddzielnie jest np. las, zgromadzenie. [Zbiór] z elementami danymi nieoddzielnie jest całością (samghata), np. ciało, drzewo, atom (paramanu). Patańdżali podaje, że rzecz (dravya) jest to zbiór (samuha) mający różne elementy dane nieoddzielnie. [W ten sposób] opowiedziało się o tzw. 'właściwej naturze (svarupa) [żywiołów].

A teraz: co to jest natura (postać, rupa) subtelna (suksma) tych [żywiołów]? Jest to tanmatra (element subtelny, tanmatra), przyczyna (karana) żywiołów (bhuta), której pojedynczym elementem jest subtelny atom (paramanu). Ta [subtelna natura żywiołów] jest to agregat (samudaya) mający różne elementy dane nieoddzielnie, który jest istotą (atman) ogólności i szczególności. W ten sposób wszystkie tanmatry [odpowiednio łącznie brane] stanowią tę trzecią naturę (rupa) [żywiołów].

A oto czwarta natura (postać, rupa) żywiołów (bhuta): Terminem "inherencja (anvaya)" określa się guny (guna), mające naturę (dyspozycję do, siłą) ujawniania (rozpoznawania, khyati), aktywności (kriya) i stałości {sthiti) [i] tkwiące (anupatin) we 'właściwej naturze {svarupa) [swoich] skutków.

A teraz piąta ich natura (postać, rupa) – jest to służenie (celowość, arthavattva) dla doznania (bhoga) i uwalniania (apavarga) inherentne (anvayin) gunom, a ponieważ guny [są inherentne] tanmatrom (elementom subtelnym, tanmatra), żywiołom (bhuta) i wtórnościom żywiołów (bhautika), przeto wszystko ma służenie (cel, arthavant).

A teraz, dzięki sanjamie na tych pięciu żywiołach (bhuta) w pięciu naturach (postaciach, rupa) pojawia się "widzenie" (darśana) 'właściwej natury (svarupa) kolejno tych pięciu natur (rupa) i [ich] opanowanie (pokonanie, jaya). Kto spośród [joginów] pokona tych pięć natur (svarupa) żywiołów, ten jest 'zwycięzcą żywiołów (bhutajayin). Przez pokonanie ich – jak krowy idą za cielętami, tak 'czynniki twórcze (zasady twórcze, prakrti) żywiołów poddają się jego woli (samkalpa).

[Jogasutra]

tato nimadipradurbhavah kayasampat taddharmanabhighataś ca

III. 45. STĄD POJAWIENIE SIĘ ATOMIZACJI ITD., DOSKONAŁOŚĆ CIAŁA I NIEPRZESZKADZANIE ICH CECH

[F. r.:] W rezultacie tego [zwyciężenia żywiołów] pojawia się osiem mocy jogicznych (atomizacja itd., animadi), doskonałość ciała (kayasampat) i nie przeszkadzają (anabhighata) ich (żywiołów) cechy (dharma).

[Jogabhaszja]

III.45. Spośród tych [ośmiu mocy jogicznych]: [1] atomizacja (animan) [polega na tym, że jogin] staje się [wielkości] atomu (anu); [2] lewitacja (laghiman) – [że] staje się lekki; [3] magnifikacja (mahiman) – staje się wielki; [4] zdolność osiągania rzeczy odległych (prapti) – np. dotyka księżyca, choćby końcem palca; [5] 'wola bez przeszkód (prakamya) – nie ma przeszkody dla jego woli, [np.] zanurza się i wynurza z ziemi jak z wody; [6] panowanie (vaśitva) – żywioły (bhuta) i ich wtórności (bhautika) poddaje swojej woli i nie podlega władzy innych; (7) stwórczość (iśitva) – według jego woli one powstają, znikają i układają się [w nowe całości]; [8] 'zdolność ustanawiania [innego porządku świata] wedle woli (yatrakamavasayitva) – wola (decyzja, postanowienie, samkalpa) jest prawdą (urzeczywistnieniem, satya); jaka jest wola, taki powstaje stan (ustanowienie, avasihdna) żywiołów (bhuta) i [ich] 'przyczyn twórczych (prakrti). Chociaż jest zdolny [to uczynić], nie ustanawia odmiennych kategorii rzeczywistości (padartha). Dlaczego? – Ponieważ takie są z woli twórczej innego, wcześniejszego siddhy (jogina obdarzonego mocami), który je ustanowił zgodnie ze [swoim] życzeniem. Oto osiem mocy (władz, aiśvarya). O doskonałości ciała będzie mowa [w następnej sutrze].

"I nie przeszkadzają ich cechy (dharma)" – ziemia [swoim] kształtem (postacią, murti) nie stawia oporu aktywności ciała i innych [organów] jogina, skoro nawet przez skałę przechodzi. Ani woda, która jest przylegająca (lepka, snigdha), nie zmoczy go. Ani ogień gorący go nie oparzy. Ani wiatr poruszający (naginajacy, pranamin) nie poruszy go. Nawet w przestrzeni, której naturą jest nieprzysłanianie, jest niewidzialny (przysłonięty, avrta). Staje się niewidzialny nawet dla siddhów (istot obdarzonych mocami).

[Jogasutra]

rupalayvanyabalavajrasamhananatvani kayasampat

III.46. URODA, WDZIĘK, SIŁA, DIAMENTOWA ZWARTOŚĆ – DOSKONAŁOŚCIĄ CIAŁA

[F. r.:] 'Doskonałość ciała (kayasampat) [polega na tym, że posiada ono] urodę (rupa), wdzięk (lavanya), siłę (bala) i 'diamentową zwartość (vajrasamhananatva).

[Jogabhaszja]

III. 46. [Ciało] jest piękne, urocze, niezwykle silne i zwarte jak diament.

[Jogasutra]

grahanasvarupasmitanvayarthavattvasamyamad indriyajayah

III. 47. PRZEZ SANJAMĘ NA UJMOWANIU, WŁAŚCIWEJ NATURZE, STANIE "JESTEM", INHERENCJI I CELOWOŚCI – POKONANIE NARZĄDÓW PSYCHICZNYCH

[F. r.:] Przez sanjamę na akcie ujmowania (grahana) [ze strony narządów psychicznych], na [ich] 'właściwej naturze (svarupa), na 'świadomości "jestem" (asmita), na inherentnych [im gunach] (anvaya) i na 'celowości (służeniu) [ich dla puruszy] (artnavattva) [jogin osiąga] 'zwycięstwo nad narządami psychicznymi (indriyajaya).

[Jogabhaszja]

III.47. 'Przedmiot świadomościowy (visaya), jak dźwięk itd., ma naturę (atman) ogólności (powszechności, wspólności, samanya) i szczególności (wtórności, jednostkowości, indywidualności, viśesa). Akt ujmowania (grahana) jest to zjawisko (vrtti) narządów psychicznych (indriya). A treść (postać, akra) aktu ujmowania 'nie zasadza się na (nie dotyczy) samej tylko ogólności (samanya) [przedmiotu świadomościowego]. [Gdyby bowiem] szczególność (viśesa) 'właściwego przedmiotu (svavisaya) 'nie była postrzegana (analocita) przez 'narząd psychiczny (indriya), to dlaczego 'miałaby być ustanawiana (vyavasiyeta) przez umysł (manas)[30] ?. Natomiast właściwą naturą (svarupa) [aktu ujmowania] jest 'narząd psychiczny (indriya) jako rzecz (substancja, dravya) – tkwiąca [u podstawy] (inherentna, złożona z, anugata) 'różnych rzeczy (bheda), która jest [[zbiorem (samuha)]] 'z elementami danymi nieoddzielnie (ayutasiddhavayava) – [złożona] z ogólności (samanya) i szczególności (viśesa), których właściwą naturą (istotą?, atman) jest ujawnianie (przejrzystość, prakaśa)[31]. Trzecią ich (narządów psychicznych) naturą (postacią, rupa) jest "ja-działający" (ahamkara), 'którego oznaką jest [?] (określany jako, -laksana) świadomość "jestem" (asmita); 'narządy psychiczne (indriya) są uszczegółowieniami (szczególnościami, wtórnościami, zróżnicowaniami, viśesa) tej [świadomości "jestem" jako ich] ogólności (powszechnika, samanya). Czwartą naturą (postacią, rupa) [narządów psychicznych] są guny (guna), o 'dyspozycji do (sila) ujawniania (prakaśa), aktywności (kriya) i stałości (trwania, sthiti), 'tworzące naturę (-atmaka) określania [?] (ustanawiania, vyavasaya)[32]; narządy psychiczne (indriya) 'wraz z (a nawet) "ja"-działającym (ahamkara) są ich przemianą (transformacją, parinama). Piąta natura (postać, rupa), która tkwi (anugata) w gunach – to służenie (celowość, arthavattva) dla puruszy. Gdy nastąpi sanjama kolejno na tych pięciu naturach (postaciach, rupa) narządów psychicznych (indriya), to poprzez zdobycie po kolei panowania (jaya) nad nimi pojawi się u jogina 'zwycięstwo nad narządami psychicznymi (indriyajaya), dzięki pokonaniu [ich] pięciu natur (postaci, rupa).

[Jogasutra]

tato manojavativam[33] vikaranabhavah prodhanajayaś ca

III. 48. STĄD – SZYBKOŚĆ UMYSŁU, STAN BEZ NARZĄDÓW I POKONANIE PRADHANY

[F. r.:] Dzięki temu [zwycięstwu nad narządami psychicznymi jogin osiąga zdolność przenoszenia się z ciałem z] 'szybkością umysłu (manojavatva), 'stan bez narządów fizycznych (vikaranabhava) i pokonanie (jaya) pradhany (podstawy świata, pradhana).

[Jogabhaszja]

III. 48. Ciało (kaya) osiąga najwyższą (niezrównaną, nieprzewyższalną, anuttama) 'szybkość przenoszenia się (ruch, gati) [tzn., że] ma '"szybkość umysłu" (manojavatva). Gdy ubezcieleśnione (videha) narządy psychiczne (indriya) osiągają zjawisko (vrtti) dotyczące dowolnego miejsca, czasu i przedmiotu, to jest 'stan bez narządów [fizycznych] (vikaranabhava). Pokonanie pradhany (podstawy świata, pradhana) – to władza nad wszystkimi 'pierwiastkami twórczymi (prakrti) i 'pierwiastkami wytworzonymi [a nie tworzącymi następnych pierwiastków] (vikara). Oto trzy moce jogiczne tsiddhi), które się nazywają "miodoustne" (madhupra-(ika). I te [moce] występują w wyniku pokonania pięciu

30

31

32

33

właściwych natur (svarupa) narządów (karana).

[Jogasutra]

sattvapurusanyatakhyatimatrasya sarvabhavadhisthatrtvam sarvajnatrtvam ca

III. 49. SAMO TYLKO ROZPOZNANIE ODMIENNOŚCI PURUSZY I SATTWY MA ZWIERZCHNICTWO NAD WSZYSTKIMI STANAMI I PODMIOTOWOŚĆ WSZECHPOZNANIA

[F. r.:] Samo tylko (matra) rozpoznanie (khyati) odmienności (różności, anyata) puruszy (purusa) od sattwy (sattva) ma zwierzchnictwo (adhisthatrtva) nad wszystkimi 'stanami istnienia (bhava) i 'stan podmiotu wszechpoznającego (podmiotowość wszechpoznania, sarvajnatrtva).

[Jogabhaszja]

III. 49. Gdy najwyższa doskonałość (czystość, vaiśaradya) sattwy (sattva) 'intuicyjnej świadomości (buddhi) wolnej od (pozbawionej, nirdhuta) zanieczyszczeń (mala) radżasem (rajas) i tamasem (tamas) pozostaje w najwyższej 'świadomości panowania (vasikarasamjna) [i] ugruntowana jest (pratisjha) w postaci (rupa) samego tylko (matra) rozpoznania (khyati) odmienności (różności, anyata) puruszy (purusa) od sattwy, wtedy ma zwierzchnictwo (adhisthatrtva) nad wszystkimi 'stanami istnienia (bhava).

To znaczy, że [owe wszystkie stany istnienia], które we wszelkiej 'swojej naturze (atman) stanowią (atmaka) działanie (adhyavasaya) gun (guna), ujawniły się bez reszty w 'formie przedmiotu "widzenia" (drśyatmatva) 'podmiotowi poznającemu pole świadomości (ksetrajna) jako [ich] panu (właścicielowi, svamin). "Stan podmiotu wszechpoznającego" ("podmiotowość wszechpoznania", sarvajnatrtva) – występuje tu w znaczeniu poznania (jnana) zrodzonego z rozróżniania (oddzielania, viveka) – wyrosłego jednocześnie (ponad następstwem czasowym, akrama) – gun, 'tworzących wszelkie natury (naturę wszystkiego, sarvatmaka), ułożonych (vyavasthita) przez 'posiadanie cech (dharmatva) – uciszonych (śanta), zjawionych (aktualnych, udita) i nieokreślonych (avyapadeśya). Ta oto moc (siddhi) nazywa się beztroską (viśoka), którą gdy jogin osiągnie, jest wszechpoznający (sarvajna), ma zanikłe (ksina) uciążliwości (klesa), więzy (bandha) i zażywa panowania.

[Jogasutra]

tadvairagyad api dosabijaksaye kaivalyam

III. 50. PRZEZ NIELGNIĘCIE NAWET DO TEGO, PO ZANIKU ZALĄŻKA BŁĘDU – KAJWALIA

[F. r.:] Dzięki nielgnięciu do (niepragnieniu, bezpragnieniowości w stosunku do, vairagya) tego [stanu z poprzedniej sutry], gdy z[a]nikną (ksaya) zalążki (bija) błędu (zła, szkody, dosa), nastaje kajwalia (jedyność, absolutna wolność, kaivalya).

[Jogabhaszja]

III. 50. Gdy w niej (sattwie intuicyjnej świadomości) występuje to (tak, w ten sposób, evam) [rozpoznanie], to po zniknięciu uciążliwości (klesa) i karmana cechą (dharma) sattwy jest owa pratjaja (pratyaya) rozróżniająca (oddzielająca, vivekin), ale sattwę zalicza się (jest umieszczona, nyasta) do 'przedmiotu usuwania (heya), a purusza (purusa) – 'nie ulegający przemianie (aparinamin) – jest "czysty" (śuddha), jako że jest różny (inny, anya) od sattwy. Tak też następnie te zalążki (bija) uciążliwości (klesa), które należą do tej [sattwy intuicyjnej świadomości] 'nie ulegającej [ponownie?] zabarwieniu (virajyamana), niezdolne do odradzania się na podobieństwo przepalonych zalążków ryżu, wraz z umysłem (manas) z[a]nikają (pratyastam gacchanti). Gdy ulegną one rozpuszczeniu (roztworzeniu, pralina), purusza już więcej nie doznaje (bhunkte) owego potrójnego cierpienia (udręki, tapa)[34].

A zatem te guny (guna), które się przejawiły (abhivyakta) w umyśle (manas) w formie karmana, uciążliwości (klesa) i skutku karmicznego (owocowania, vipaka), mając 'zakończone służenie (cel wypełniony, caritartha) ulegają przeciwstworzeniu (pratiprasava), następuje absolutne rozstanie się (rozłąka, viyoga) puruszy z gunami, czyli jedyność (kaivalya) [i] wtedy [się mówi], że purusza jako sama 'moc podmiotu świadomości (citiśakti) pozostaje (jest ugruntowany, pratistha) w swojej właściwej naturze (we własnej postaci, svarupa).

[Jogasutra]

sthanyupa [[ni]]mantrane sańgasmayakaranam punar anistaprasańgat

III. 61. PRZY ZAPRASZANIU PRZEZ WZNIOSŁYCH – NIETWORZENIE LGNIĘCIA I PYCHY Z OBAWY NIE ŻYCZONEGO SOBIE PONOWNEGO PRZYLGNIĘCIA

34

[F. r.:] Gdy kuszą (zapraszają, upanimantrana) [bogowie] 'zajmujący wysoką pozycję (sthanin), [to] 'nie [należy] poddawać się (niepoddawanie się, nietworzenie, nieczynienie, akarana) ani pożądaniu (lgnięciu, sanga), 'ani [popadać (nietworzenie)] w pychę (smaya), aby ponownie (punar) nie nastąpiło niepożądane (anista) przylgnięcie (prasanga) [do świata].

[Jogabhaszja]

III.51. Są zatem cztery rodzaje owych joginów (yogin): [1] 'początkujący (mający pierwsze osiągnięcia, prathamakalpika), [2] 'mający miodowe stopnie (madhubhumika), [3] 'mający światło poznania prawdy (prajnajyotis), [4] 'mający przekroczyć kultywowanie [jogi] (atikrantabhavaniya). [1] Spośród tych [czterech] pierwszy jest to [jogin] 'stosujący ćwiczenia jogiczne (uprawiający abhjasę, abhyasin); ma [on] przejawione (pravrtta) światło (światłość, jyotis). [2] Drugi – 'ma poznanie niosące prawdę (rtambharaprajna). [3] Trzeci – zwyciężywszy elementy (żywioły, bhuta) i narządy psychiczne (indriya) wypełnił (przekontemplował) to wszystko, co miał kultywować (kontemplować, bhavamya), co stanowi gwarancję, że wykona pomyślnie to, co ma jeszcze wykonać. [4] Czwarty – ma przekroczyć kultywowanie, którego jedynym celem jest przeciwstworzenie (pratisarga) świadomości (citta); ma on siedmiorakie 'poznanie prawdy (prajna) 'prowadzące aż do kresu (prowadzące do ostatecznego stopnia, prantabhumi).

Czystość (viśuddhi) sattwy (sattva) bramina, który doświadcza stopnia miodowego (pełnego słodyczy lub ekstazy, madhumant) spośród tych [stopni], obserwują bogowie 'zajmujący wysoką pozycję (wzniośli, sthanin) i [tymi] 'wzniosłymi miejscami (sthana) kuszą (zapraszają, 'upanimantrayante) [go]: "Proszę Pana! Niech Pan zamieszka (zasiądzie) tutaj! Niech Pan tu odpocznie! Jest tu rozkosz warta pożądania. Oto urocza dziewczyna! Oto eliksir, który usuwa starość i śmierć! Oto wóz latający w przestworzu! Oto drzewa spełnienia pragnień! Oto święta (oczyszczająca) [rzeka] Mandakini (Wolnopłynąca)! Siddhowie i mędrcy (rsi), nimfy najpiękniejsze i miłe (przychylne), boski słuch i wzrok, ciało jak diament! Dzięki swoim zaletom Wasza Wysokość zdobyła to wszystko. Proszę wstąpić do tego nieśmiertelnego miejsca, gdzie nie ma .zniszczenia i starości, miłego bogom!" Gdy w ten sposób będą go wzywać, powinien kontemplować zło wynikające z pożądania (przywiązania, sanga): "Będę się piekł w okropnym żarze sansary (wcieleń, świata, samsara), będę powracał do mroku narodzin i śmierci. Jakoś udało mi się uchwycić światło jogi, rozpraszające ćmę uciążliwości (klesa), a jego wrogami są te składniki przedmiotów, będących łonem żądzy (trsna). Zaiste ja, który osiągnąłem światłość, jakże mam się dać zwieść pożądaniu(em) mirażu przedmiotów? Ma mnie znów palić ten sam piekący ogień wcieleń (świata, samsara)? Żegnajcie przedmioty świadomościowe (visaya), podobne do majaków, które są przedmiotami pożądania ze strony zasługujących na współczucie istot". – Taką podjąwszy decyzję (niścitamati), niech pielęgnuje skupienie (samadhi).

Nie oddawszy się pożądaniu, nie powinien też wzrosnąć w pychę (smaya) tego rodzaju: "Nawet bogowie się o mnie ubiegają". Ten, który przez pychę by mniemał, że jest już dobrze ugruntowany, nie wywoła atmana (siebie samego, "ja", atman), niczym pochwycony za włosy przez śmierć. A także nie ma zdolności skupiania się, aby podejmować stale wysiłek dążenia i widzieć przeszkody w szczelinach [świadomości], dostaje się w przepaść i powiększy uciążliwości (klesa). W następstwie tego powstaje znów niepożądane przylgnięcie (prasańga).

Natomiast (Tak też) gdy nie podda się pożądaniu i pysze, nieprzerwanie będzie osiągał kontemplowany cel; tzn. cel, który 'ma być wywołany (bhavaniya), będzie się przybliżał.

[Jogasutra]

ksanatatkramayoh samyamad vivekajam jnanam

III. 52. PRZEZ SANJAMĘ NA MOMENCIE I JEGO NASTĘPSTWIE – POZNANIE ZRODZONE Z ROZRÓŻNIANIA

[P. r.:] Poprzez sanjamę (samyama) na momencię (ksana) i jego 'następstwie [czasowym] (krama) następuje poznanie (jnana) zrodzone z rozróżniania (oddzielania, viveka) [puruszy od gun?].

[Jogabhaszja]

III. 52. Jak 'najmniejszy atom (paramanu) jest rzeczą (substancją, dravya), na której się kończy rozciągłość (apakarsa), tak moment (atom czasu, ksana) jest to czas (kala), na którym się kończy [jego (czasu)] rozciągłość. Lub [inna definicja]: moment (ksana) jest to czas (kala) trwający 'przez tak długą chwilę (yavata samayena), w której 'najmniejszy atom (paramanu) się poruszy, to znaczy poprzednie miejsce (deśa) opuści (jahyat) i zajmie (abhisampadyeta) miejsce następne. Bezpośrednie następstwo (anantarya) tego [momentu] przyszłego (bhavin) w nieprzerwanym (aviccheda) biegu (potoku, strumieniu, pravaha) jest następstwem (kontynuacją) czasowym (krama). Agregat (samahara) momentu (ksana) i jego następstwa czasowego (krama) nie jest [jakąś] 'obiektywną

rzeczywistością (vastu). Muhurta[35], doba itp. pochodzą z agregatu (samahara) [utworzonego] przez 'intuicyjną świadomość (buddhi).

Ten tzw. czas – który naprawdę (zaiste) jest nierzeczywisty (pozbawiony obiektywnej rzeczywistości, vastuśunya) – pojawia się (wydaje się pozornie, abhsate), jakby miał naturę (svarupa) rzeczywistości (vastu), u [ludzi] mających zwykłe (laukika) "widzenie" (darśana) 'w stanie wyłonienia (vyutihita), wytworzony (nirmana) w 'intuicyjnej świadomości (buddhi) w następstwie [?] (tkwiący u podstawy?, mający?, posiadający?, anupatin) cechy (dharma) pojęcia [?] (słowa?, śabda).

Natomiast moment (ksana) – który ma 'naturę rzeczywistą (vasturupa) – 'stanowi podporę (avalambin) 'następstwa czasowego (krama). A istotą (naturą, atman) następstwa czasowego (krama) jest 'bezpośrednie następstwo (anantarya) momentów (ksana).To-[następstwo czasowe] 'znawcy czasu (poznający czas, kalavid) nazywają "czasem", więc joginowie używają tego terminu. A wykluczone, żeby dwa momenty występowały razem. I nie ma następstwa czasowego (krama) dwu [momentów], ponieważ nie ma współistnienia dwu [momentów]. Gdy zachodzi 'bezpośrednie następstwo (anantarya) momentu przyszłego (bhavin) jako następnego po poprzednim, to jest 'następstwo czasowe (krama). A zatem istnieje jeden moment (ksana), tylko teraźniejszy (vartamana), a nie istnieją momenty wcześniejsze (poprzednie, purva] i późniejsze (następne, uttara). A zatem ich agregat (samahara) nie istnieje. Ponieważ istnieje przemiana (parinama), to mówi się o momentach przeszłych (bhuta) i przyszłych (bhavin). Przez ten jeden moment (ksana) cały świat (loka) przechodzi (anubnavati) przemianę (parinama). Zaiste wszystkie owe cechy (dharma) zachodzą [?] (uparudha) w tym [teraźniejszym] momencie. Przez sanjamę na tych dwu – momencie i jego następstwie (krama) – unaocznia się (saksatkarana) je obydwa. A w wyniku tego pojawia się poznanie (jnana) zrodzone z rozróżniania (viveka).

III. 53. Opisuje się przedmiot (visaya) tego [poznania], który jest szczególny (viśesa) –

[Jogasutra]

jatilaksanadeśair anyatanavacchedat tulyayos tatah pratipattih

III. 53. OD TEGO – POSTRZEGANIE EKWIWALENCJI, DZIĘKI NIEOGRANICZENIU ODMIENNOŚCI RODZAJEM, OZNAKĄ I MIEJSCEM

[F. r.:] Od tego (tatas) [poznania zrodzonego z rozróżniania, pojawia się u jogina] 'bezpośrednie poznanie (postrzeganie, pratipatti) dwu 'ekwiwalencji magicznych (tulya), ponieważ odmienność (anyata) [dwu rzeczy] nie ogranicza się do określenia [różnicy] rodzaju (jati), cech charakterystycznych (laksana) i miejsca (desa).

[Jogabhaszja]

Gdy dwa ekwiwalenty (tulya) są podobne (sarupya) co do miejsca (deśa) i cech szczególnych (laksana), to podstawą (przyczyną, hetu) odmienności (rozróżniania?, anyata) jest różnica (bheda) rodzaju (jati), np.: "to jest krowa, a to jest klacz". Gdy zachodzi ekwiwalencja miejsca i rodzaju, to cecha szczególna daje określenie (avaccheda) inności (anyatva), np.: "krowa mająca czarne (ciemnoniebieskie, kala) oczy [i] krowa czująca się dobrze". Gdy dwie mirabelki są podobne co do rodzaju i cech szczególnych, to różnica (bheda) miejsca daje inność (anyatva), np.: "ta jest z przodu, a tamta jest z tyłu". Jeśli zaś w chwili, gdy uwaga poznającego jest skierowana gdzie indziej, tę mirabelkę, która była z przodu, położy się na miejsce tej, która była z tyłu, to wtedy zachodzi tożsamość miejsca i 'nie ma dowodu' (brakuje środków poznania, amipapatti) dla [dalszej] klasyfikacji (rozróżniania, pravibhaga): "to jest ta, która była z przodu, a to jest ta, która była z tyłu". A jednak dzięki wyraźnemu (pozbawionemu wątpliwości, asamdigdha) poznaniu rzeczywistości (pierwiastków rzeczywistości, tattva), to [rozróżnienie] powinno nastąpić, i dlatego podano tu (w sutrze): "dzięki temu naoczność (pratipatti)", czyli dzięki poznaniu zrodzonemu z rozróżniania (viveka).

Dlaczego (jakim sposobem, katham)? – Ponieważ miejsce mające wspólne momenty z mirabelką z przodu jest różne od miejsca mającego wspólne momenty z mirabelką z tyłu. Czyli że te mirabelki różnią się w doświadczeniu (anubhava) co do swoich 'miejsco--momentów (deśaksana).

'Inaczej mówiąc (iti), doświadczenie tych dwu [mirabelek] w odmiennych miejsco-momentach (deśaksana) jest podstawą (przyczyną, hetu) [do przyjmowania] ich inności (anyatva). Zgodnie z tym przykładem (drstanta), 'najmniejszy atom (paramanu) – który jest ekwiwalentny (jednakowy, tulya) [w stosunku do drugiego najmniejszego atomu] pod względem rodzaju, cech szczególnych i miejsca – ma moment (ksana) różny w doświadczeniu (przy występowaniu, anubhava-) 'tego samego miejsca (w tym samym miejscu) od tamtego najmniejszego atomu, który opuścił to miejsce, ponieważ [jogin ma] naoczność (saksatkarana) wraz z momentami miejsca najmniejszego atomu, który był z przodu. Z

35

powodu różnicy momentów tych dwu [atomów], u jogina, który jest Iśwarą, występuje pratjaja (pratyaya) ich odmienności (anyatva).

Natomiast inni. uważają, że szczególności (viśesa) są tymi ostatecznymi [kategoriami rzeczywistości], które dają (tworzą, kurvanti) pratjaję odmienności (rozróżniania?, anyata). U tych samych [wystarczającą] podstawą (przyczyną, hetu) odmienności (anyatva) jest różnica (bheda) miejsca i cech szczególnych (laksana), dająca różnice kształtu (murti), przerw (vyavadhi) [między rzeczami] i rodzajów (jati). Jednakowoż różnica momentów jest dostępna tylko 'intuicyjnej świadomości (buddhi) jogina. Dlatego powiedziano: "Ponieważ zróżnicowanie (różnica, bheda) kształtów, przerw i rodzajów nie istnieje [naprawdę], nie ma zasadniczej (mula-) indywidualności (oddzielności, prthaktva)". – Tak powiedział Varsaganya[36].

[Jogasutra]

tarakam sarvavisayam sarvathavisayam akramam ceti vivekajam jnanam

III. 54. TO POZNANIE ZRODZONE Z ROZRÓŻNIANIA – WYZWALAJĄCE, MA WSZECH-PRZEDMIOT, MA PRZEDMIOT NA WSZELKI SPOSÓB I JEDNOCZESNE

[F. r.:] To poznanie (jnana) zrodzone z rozróżniania (oddzielania, viveka) jest wyzwalające (przenoszące na drugi brzeg, taraka), ma wszelki przedmiot (ma wszystko za przedmiot świadomościowy, sarvavisaya), ma przedmiot na wszelki sposób (ma przedmiot pod każdym względem, sarvathavisaya) [poznany] i jest jednoczesne (nie w następstwie czasowym, akrama).

[Jogabhaszja]

III. 54. "Wyzwalające (taraka)" – to znaczy "'powstałe z własnego światła (pratibha)", "'nie przejęte jako nauka (anaupadesika)" [od kogoś]. "'Ma wszechprzedmiot. (ma za przedmiot wszystko, sarvamsaya)" – to znaczy, że nie ma niczego, co nie byłoby (stanowiłoby) jego przedmiotem świadomościowym.

"'Ma przedmiot świadomościowy pod każdym względem (sarvathavisaya)" – to znaczy, że poznaje przeszłe, przyszłe i teraźniejsze pod każdym względem (sarvatha), czyli na wszelki sposób (we wszelkich modi istnienia, sarvaparyayaih). "Jednoczesne ('nie w następstwie czasowym, akrama)" – to znaczy, że ujmuje wszystko pod każdym względem zjawione w jednym momencie. Owo poznanie (jnana) zrodzone z rozróżniania (oddzielania, viveka) jest zupełne (paripurna). Światło (pradipa) jogi (yoga) jest tegoż częścią (amsa), zaczynając się od stopnia miodowego (madhumant), a kończąc na tym [poznaniu].

III. 55. U tego, który osiągnął poznanie zrodzone z rozróżniania, jak i u tego, który nie osiągnął poznania zrodzonego z rozróżniania –

[Jogasutra]

sattvapurusayoh śuddhisamye kaivalyamiti

III. 55. GDY JEDNAKOWOŚĆ CZYSTOŚCI SATTWY I PURUSZY – TO JEDYNOŚĆ

[F. r.:] Gdy sattwa (saitva) osiągnie taką samą czystość (śuddhi) co purusza (purusa), to następuje kajwalia (absolutna wolność, jedyność, kaivalya)[37].

[Jogabhaszja]

Gdy sattwa (sattva) 'intuicyjnej świadomości (buddhi) jest pozbawiona zanieczyszczeń (mala) radżasem (rajas) i tamasem (tamas), ma samą tylko (-matra) pratjaję odmienności (anyata puruszy (purusa) [i] istnieje z przepalonymi zalążkami (bija) uciążliwości (klesa), wtedy istnieje, jak gdyby popadła w stan upodobnienia się (sarupya) do czystości (śuddhi) puruszy; wtedy [jej] czystością jest brak doznania (bhoga) przypisywanego puruszy. Gdy ten stan się pojawi, nastaje absolutna wolność (jedyność, kaivalya), zarówno u tego, co był Iśwarą, jak i u tego, co nie był Iśwarą; czyli zarówno u tego, co korzystał z (brał udział w) poznania zrodzonego z rozróżniania, jak i u tego drugiego [co nie korzystał z tego poznania]. Jeśli bowiem ma przepalony zalążek (bija) uciążliwości (klesa), nie ma już więcej potrzeby poznawania. Te, zrodzone ze skupienia (samadhi), moc (panowanie, stan Iśwary, aiśvarya) i poznanie, były podjęte jako sposób oczyszczenia sattwy. Ale w najgłębszym sensie (paramarthatas) dzięki poznaniu (jnana) ustaje (znika, nivartate) "niewidzenie" (adarśana). Gdy ono zniknie, nie ma już dalszych (innych) uciążliwości (klesa). Z powodu braku uciążliwości nie ma 'skutku karmicznego (owocowania, vipaka). W tym stanie (avastha) guny mając zadanie (adhikara) zakończone (wykonane, carita), ponownie nie 'stają się przedmiotem "widzenia" (drśyatva) dla

36

37

puruszy. To jest kajwalia (jedyność, kaivalya) puruszy; wtedy purusza jest światłem (jyotis) w 'samej tylko swojej istocie (svarupamatra), nieskalany (amala), 'pozostaje sam (jest jedyny, kevalibhavati).

Księga czwarta

O KAJWALII czyli 'ABSOLUTNEJ WOLNOŚCI (JEDYNOŚCI)

[Jogasutra]

janmausadhimantratapahsamadhijah siddhayah

IV. 1. MOCE POWSTAŁE PRZEZ URODZENIE SIĘ, LEKI, ZAKLĘCIA, ASCEZĘ I SKUPIENIE

[F. r.:] 'Nadludzkie moce (siddhi) powstają przez wcielenie się (urodzenie się, janman), przy pomocy 'cudownych leków (osadhi), za pomocą 'zaklęć czarodziejskich (mantra), przez ascezę (tapas) i w wyniku skupienia (samadhi).

[Jogabhaszja]

IV. 1. 'Moc nadludzka (siddhi) przez urodzenie się (janman) występuje w obrębie ciał (deha). [Powstała] przy pomocy 'czarodziejskich leków (cudownych ziół, osadhi) – tj. w siedzibach (bhavana) asurów (asura) przy pomocy eliksiru (rasayana) itp. Przez mantry (czarodziejskie zaklęcia, mantra) – 'przenoszenie się w przestrzeni (latanie w przestworzu, akaśagamana), atomizacja (animan) itd. Przez ascezę (tapas) – nadludzka moc (siddhi) 'woli twórczej (samkalpa), jak 'przyjmowanie dowolnej postaci (moc Proteuszowa, kamarupin), dowolne przenoszenie się itp. Moce nadludzkie zrodzone ze skupienia (samadhi) omówiono.

IV.2. Spośród tych [nadludzkich mocy] ciał (kaya) i narządów psychicznych (indriya) uległych przemianie w inny rodzaj (żywot?, jati) –

[Jogasutra]

jatyantaraparinamah prakrtyapurat

IV. 2. PRZEMIANA W INNY RODZAJ – PRZEZ WYLEW PIERWIASTKÓW TWÓRCZYCH

[F. r.:] 'Ewolucja duchowa (przemiana, parinama) w inny rodzaj (jati) [istot] zachodzi na skutek wylewu (apura) 'pierwiastków twórczych (prakrti).

[Jogabhaszja]

Gdy ustępuje jedna (poprzednia, purva) przemiana (parindma) tych [ciał i narządów psychicznych], przychodzi (wzmaga się, upajana) następna (uttara) przemiana dzięki atakowaniu (wstępowaniu, anupraveśa) nowych [?] (następnych?, apurva) partii (elementów; części, avayava). 'Pierwiastki twórcze (prakrti) ciała (kaya) i narządów psychicznych (indriya) pod wpływem 'przyczyny wywoławczej (przyczyny sprawczej, nimitta), jak np. prawość (zasługa, dharma), swoim wylewem (apura) wspomagają 'właściwe im (każdy swoje) wytwory (vikara).

[Jogasutra]

nimittam aprayojakam prakrtinam varanabhedas tu tatah ksetrikavat

IV. 3. PRZYCZYNA WYWOŁAWCZA – NIE PORUSZAJĄCA PIERWIASTKI TWÓRCZE, ALE

OD NIEJ PRZERWANIE PRZEGRODY, JAK ROLNIK

[F. r.:] Przyczyna wywoławcza (przyczyna sprawcza?, nimitta) nie jest 'przyczyną bezpośrednio poruszającą (przyczyną operatywną, prayojaka) 'pierwiastki twórcze (prakrti),ale dzięki niej (od niej, tatas) następuje (pochodzi) przerwanie (bheda) przegrody (varana), jak w wypadku (ze strony, dzięki) rolnika (ksetrika).

[Jogabhaszja]

IV. 3. 'Przyczyna wywoławcza (przyczyna sprawcza, nimitta) – [jak np.] prawość (zasługa, dharma) itd. – wcale bowiem nie jest 'bezpośrednio poruszająca (przyczyną operatywną, prayojaka) 'pierwiastki twórcze (prakrti). Przecież (Ani też?) skutek (karya) nie przejawia (oddziaływa na, pravartyate) przyczyny (karana). Jakże to więc jest? – Ona (przyczyna wywoławcza) przerywa tylko zaporę (przegrodę, varana), jak rolnik. Tak jak rolnik z działki wypełnionej wodą chcąc przelać [tę wodę] na drugą działkę na tym samym poziomie, niżej czy jeszcze niżej, nie wybiera wody ręką, lecz przerywa ich przegrodę. Po przerwaniu jej woda sama przez się zalewa drugą działkę pola. Tak samo prawość (dobro, zasługa, dharma) przerywa zło (nieprawość, adharma), które stanowi przegrodę dla 'pierwiastków twórczych (prakrti). Gdy się ją przerwie, pierwiastki twórcze same przez się zalewają każdy swoje wytwory (vikara).

Albo .znów gdy tenże rolnik w tymże odgrodzonym poletku nie może zmusić soków wody lub ziemi, żeby przeniknęły do korzonków zboża, to co wtedy [czyni]? – Usuwa wtedy (z niego, tatas) [różne zachwaszczające rośliny, jak] mudga, tinduka, gavithuka, śyamaka itp. Gdy je usunie, "soki same przez się przenikają korzonki zboża; tak samo prawość (dobro, dharma) jest przyczyną (karana) tylko ustania nieprawości (zła, adharma), ponieważ czystość (śuddhi) i nieczystość (aśuddhi) są sobie 'przeciwstawne (absolutnie sprzeczne, atyantavirodha), ale prawość (dobro, dharma) nie jest 'przyczyną operatywną [?] (przyczyną materialną?, hetu) przejawu (pravrtti) 'pierwiastków twórczych (prakrti). Tutaj (W tej sprawie, atra) Nandiśwara i inni mogą służyć za przykład. Również na odwrót – nieprawość (zło, adharma) tłumi (usuwa, badhate) prawość (dobro, dharma). A w wyniku tego zachodzi przemiana (parinama) w nieczystość (aśuddhi). Tutaj też można podać za przykład węża Nahuszę (Nahusa) i innych[1].

IV. 4. Jeśli zaś jogin wytwarza wiele ciał, czy wtedy te [ciała] mają jeden umysł (manas), czy też mają nie jeden? [Na to pytanie odpowiada następna sutra:]

[Jogasutra]

nirmanacittanyasmitamatrat

IV.4. ŚWIADOMOŚCI WYTWORZONE Z SAMEJ TYLKO ŚWIADOMOŚCI "JESTEM"

[F. r.:] Świadomości (citta) wytworzone (nirmana) pochodzą z 'samej tylko świadomości "jestem" (asmitamatra).

[Jogabhaszja]

Przy pomocy 'samej tylko świadomości "jestem" (asmitamatra) jako przyczyny instrumentalnej (karana) [licznych] świadomości (citta) tworzy [jogin] świadomości (citta) [tzw.] wytworzone (zbudowane, nirmana), a zatem [każde z tych wytworzonych ciał] jest ze [swoją] świadomością.

[Jogasutra]

pravrttibhede prayojakam cittam ekam anekesam

IV. 5. PRZY ZRÓŻNICOWANIU PRZEJAWU JEDNA ŚWIADOMOŚĆ PORUSZA LICZNE

[F. r.:] Ponieważ jest zróżnicowanie (bheda) przejawu (pravrtti) [tych licznych świadomości], to [wyjaśnia się je w ten sposób, że jogin wytwarza] jedną świadomość (citta), która porusza (pobudza, prayojaka) liczne [świadomości].

[Jogabhaszja]

IV. 5. [To] w jaki sposób przejaw (działanie, pravrtti) licznych świadomości (citta) jest związany z życzeniem (intencją, zamiarem, celem, jaki sobie stawia, abhipraya) jednej świadomości (citta), [sutra wyjaśnia w ten sposób,] że [jogin] wytwarza jedną świadomość, która pobudza (porusza, prayojaka) wszystkie świadomości; dzięki temu (tatas) jest zróżnicowanie (bheda) przejawu (pravrtti).

[Jogasutra]

tatra dhyanajam anaśayam

IV. 6. SPOŚRÓD NICH ZRODZONA Z KONTEMPLACJI – BEZ ZŁOŻA

[F. r.:] Spośród tych [świadomości wytworzonych różnego rodzaju mocami nadludzkimi tylko ta świadomość, która] pochodzi z kontemplacji (dhyana) 'nie ma złoża karmicznego (anaśaya).

[Jogabhaszja]

IV. 6. Jest pięć rodzajów 'wytworzonej świadomości (nirmanacitta), jako że są 'moce nadludzkie (siddhi) powstałe przez wcielenie się, leki, zaklęcia, ascezę i skupienie (samadhi). Spośród tych [rodzajów] tylko ta świadomość, która zrodzona została przez kontemplację (dhyana), jest bez 'złoża karmicznego (aśaya). Tylko taka [świadomość] nie ma złoża karmicznego dającego przejaw (pravrtti) taki jak pragnienie itp"; nie ma przeto związku z zasługą (punya) i przewiną (papa), ponieważ jogin ma 'stan z [za]nikłymi uciążliwościami (ksinakleśatva). Natomiast u innych występuje 'złoże karmiczne (aśaya).

IV. 7. Ponieważ –

[Jogasutra]

karmaśuklakrsnam yoginas trividham itaresam

IV. 7. KARMAN JOGINA – ANI JASNY, ANI CIEMNY; TROJAKI – INNYCH

1

[F. r.:] U jogina (yogin) karman (karman) nie jest 'ani jasny, ani ciemny (aśuklakrsna), [natomiast] u pozostałych (innych, itara) [istot] jest [on] trojaki.

[Jogabhaszja]

Ta jakość (rodzaj, jati) karmana (karman) jest zatem czteroszczeblowa. Jest ona ciemna (krsna), jasno--ciemna (śuklakrsna), jasna, (śukla) i ani jasna, ani ciemna (aśuklakrsna). Spośród nich ciemną [jakość karmana] mają nikczemni [?] (o złym charakterze?, duratman). Jasno-ciemna jest wtedy, gdy dla 'osiągnięcia celu (sadhya) stosuje się środki (sadhana) zewnętrzne. Przy tej [jakości karmana] nagromadzenie (pracaya) złoża karmicznego (karmaśaya) powstaje tylko przez krzywdzenie lub pomaganie [innym]. Jasna [jakość karmiczna] występuje u uprawiających ascezę (tapas), medytację (svadhyaya) i kontemplację (dhyana). Ta bowiem [jakość karmiczna] nie ma (nie miała) zewnętrznego środka (sadhana), ponieważ ogranicza (ograniczała) się do pracy (wysiłku, yattatva) w umyśle (manas), więc nie należy do niej krzywdzenie innych. [Jakość karmana] ani jasna, ani ciemna występuje u sannjasinów (samnyasin), u których zanikły uciążliwości (klesa) i 'mają ciało po raz ostatni (caramadeha). Spośród tych [czterech] tylko jogin nie ma ani jasnej [jakości karmana] – dzięki wyrzeczeniu się (samnyasa) 'skutków karmicznych (owoców, phala), ani też ciemnej – z powodu 'braku przyczyny (anupadana). A u pozostałych istot (stworzeń, bhuta) [karman] jest trojaki, jak wyżej [podano].

[Jogasutra]

tatas taavipakanugunanam evabhivyaktir vasananam

IV. 8. OD NIEGO – PRZEJAW WASAN TAKICH, KTÓRE ODPOWIADAJĄ JEGO OWOCOWANIU

[F. r.:] Od tego [trojakiego karmana zachodzi] (tatas) przejaw (abhivyakti) takich (eva) wasan (vasana), które odpowiadają (anuguna) owocowaniu (skutkowi, vipaka) danego [karmana].

[Jogabhaszja]

IV. 8. "Od niego (stąd, tatas)" – tzn. "od trojakiego karmana", "takie (eva), które odpowiadają (anuguna) jego owocowaniu (vipaka)" znaczy, że wasany (vasana)[2] są ściśle związane z owocowaniem (skutkiem karmicznym, vipaka) i tylko te się przejawiają (abhivyakti), które odpowiadają takiemu owocowaniu (skutkowi karmicznemu), jakie ma (daje) danej jakości karman. Jeśli bowiem owocuje karman boski (boskości, daiva), to nie 'działa (występuje, współwystępuje, sambhavati) 'przyczyna wywoławcza (warunek, nimitta) przejawu wasan piekielnych, zwierzęcych (tiryanc) lub ludzkich. Rzecz jasna, że w związku z tym [owocowaniem karmana boskiego] są przejawiane tylko wasany odpowiadające boskości. A to samo rozważanie (carca) [należy odnieść] do [wasan] piekielnych, zwierzęcych i ludzkich.

[Jogasutra]

jatideśakalavyavahitanam, apyanantaryam smrtisamskarayor ekarupatvat

IV. 9. CHOCIAŻ POPRZEDZIELANYCH RODZAJEM WCIELEŃ, MIEJSCEM I CZASEM – BEZPOŚREDNIE NASTĘPSTWO PRZYPOMNIEŃ I SANSKAR Z POWODU JEDNORODNOŚCI

[F. r.:] Zachodzi 'bezpośrednie następstwo (anantarya) przypomnień (smrti) i sanskar – chociaż są poprzedzielane (vyavahita) 'rodzajem wcieleń (jati), miejscem (deśa) i czasem (kala) – ponieważ'mają jednakową (jedną) naturę (ekarupatva).

[Jogabhaszja]

IV. 9. Zjawiska (anjana), występujące pod wpływem właściwego karmana jako 'warunku fenomenalizacji (vyanjaka), mają 'skutek karmiczny (owocowanie, vipaka) [np.] kota itd. Skoro wasany (vasana) są oddzielone setką 'rodzajów wcieleń (jati) lub wielką odległością miejsca (deśa) czy też stoma 'cyklami światowymi (okresami światowymi, kalpa) a znów szybko się ujawniają na zasadzie 'zjawiania się pod wpływem swoich warunków fenomenalizacji (svavyanjakanjana), [to znaczy, że] wasany utworzone przez dawno (poprzednio, w przeszłości, purva) doświadczony (anubhuta) skutek karmiczny (owocowanie, vipaka) [w postaci wcielenia się lub bycia np.] kotem zadziałały (przejawiły się, abhivyajyante). A skąd [się to bierze]? – Stąd, że te [wasany] – chociaż są poprzedzielane – mają jednakowy (podobny, sadrś) 'warunek fenomenalizacji (abhivyańjaka) w postaci karmana, który stał się 'przyczyną wywoławczą (nimitta), i dlatego może być [ich] 'bezpośrednie następstwo (anantarya). – Ale dlaczego? – Ponieważ 'jedna jest natura (ekarupatva) przypomnień (smrti) i sanskar (samskara). Jakie są doświadczenia (anubhava), takie są sanskary [z nich pochodzące]. A te [sanskary] odpowiadają (anurupa) wasanom (vasana). Jakie są wasany, takie są przypomnienia (smrti), czyli że

---

2

przypomnienia pochodzą z sanskar, poprzedzielanych (vyavahita) 'rodzajem wcieleń (jati), miejscem (deśa) i czasem (kala). A z przypomnień znów powstają sanskary i owe sanskary przypomnieniowe przejawiają się w ten sposób, że podporządkowują się (vaśaveśa) aktualnemu zjawisku (vrtti) [danego] 'złoża karmicznego (karmaśaya).

Tak oto wykazało się, że istnieje 'bezpośrednie następstwo (anantarya) nawet pooddzielanych (vyavahita) [wasan] dzięki nierozłączności (anuccheda) stanów (istnienia, bhava) przyczyny (nimitta) i skutku (naimittika).

[Jogasutra]

tasam ańaditvam caśiso nityatvat

IV. 10. A ICH BEZPOCZĄTKOWOŚĆ – Z POWODU WIECZNOŚCI PRAGNIENIA

[F. r.:] A te [wasany] 'nie mają początku (anaditva) z powodu wieczności (nityatva) pragnienia (aśis).

[Jogabhaszja]

IV. 10. Te wasany (vasana) nie mają początku (anaditva) z powodu wieczności (nityatva) pragnienia (aśis). To znane 'pragnienie siebie samego (atmaśis): "Oby nie było śmierci! Obym był!", które występuje u każdego, nie jest ono samoistne (svabhavika). Dlaczego? – U dopiero co narodzonego oseska, który by nie doświadczył 'szczególnego stanu (cechy, dharma) rodzenia się i umierania, jakże mógłby wystąpić lęk przed śmiercią, który jest awersją (dvesa), mającą za 'przyczynę wywoławczą (nimitta) przypomnienie przykrości (duhkha)"! A samoistna rzecz (vastu) nie wymaga przyczyny (nimitta). A zatem ta (zwykła) świadomość (citta), przeniknięta (anuviddha) bezpoczątkowymi (anadi) wasanami, dzięki przyczynie wywoławczej tylko niektóre wasany ujawniając, zjawia się (zbliża się, upavrtate) dla doznania (bhoga) [ze strony] puruszy.

Niektórzy uważają, że świadomość (citta) przyjmuje postać ograniczoną tylko do rozmiarów ciała, podobnie jak światło w dzbanie jest stłumione, a w pałacu rozprzestrzenia się. A przy takim [poglądzie] można mówić o wcieleniu się (samsarana), jeśli się przyjmie 'stan pośredni [?] (antarabhava).

Nauczyciele (acarya) podają, że tylko zjawisko (vrtti) wszechprzenikliwej (vibhu) świadomości (citta) jest stłumione lub rozprzestrzenione.

A to [stłumienie lub rozprzestrzenienie] zależy od 'przyczyny wywoławczej (nimitta), którą jest prawość (dobro, cnota, dharma) itd. Przyczyna zaś wywoławcza (nimitta) jest dwojaka: zewnętrzna (bahya) i wewnętrzna (duchowa, adhyatmika). Zewnętrzna wiąże się ze środkami (sadhana), które wymagają ciała itd., jak np. śpiewanie hymnów (stuti), oddawanie pokłonów itd. Wewnętrzna jest zależna tylko od świadomości (citta), jak wiara (śraddha) itd. Zgodnie z tym powiedziano: "A te akty (vihara) kontemplujących (dhyayin), jak życzliwość (maitri) itd., nie wspomagane środkami zewnętrznymi wytwarzają czystą (prakrsta) cnotę (prawość, dobro, dharma)". Z tych dwu [przyczyn wywoławczych] umysłowa (manasa) jest silniejsza. Dlaczego? – : Bo co może 'być wyższe niż (przewyższać) poznanie (jnana) i bezpragnieniowość (vairagya)? –

A któż mógłby czynem cielesnym, bez siły świadomości, spustoszyć las Dandaka lub wypić ocean, jak [to uczynił] Agastya[3]?

[Jogasutra]

hetuphalaśrayalambanaih samgrhitatvad esam abhave tadabhavah

IV. 11. Z POWODU ŁĄCZNEGO WYZNACZANIA PRZEZ PRZYCZYNĘ, SKUTEK, ZŁOŻE I PODPORĘ ŚWIADOMOŚCIOWĄ, GDY TYCH BRAK – BRAK ICH

[F. r.:] Ponieważ przyczyna (podstawa, hetu), skutek (owoc, phala), magazyn (siedziba, złoże, aśraya) i 'podpora świadomościowa (alambana) łącznie wyznaczają (samgrhitatwa) [wszelkie wasany], to gdy tych [wymienionych] 'nie ma (brak, abhava), to nie ma [też] ich (wasan).

[Jogabhaszja]

IV. 11. Przyczyna (hetu): z prawości (cnoty, dobra, dharma) – przyjemność (sukha), z nieprawości (zła, adharma) – cierpienie (przykrość, duhkha), na przyjemności zasadza się pragnienie (raga)[4], na przykrości zasadza się awersja (niechęć, dvesa)[5], a stąd – działanie (zabieganie, wysiłek, usiłowanie, dążenie, prayatna). Przez to działanie (zabieganie), drżąc (wibrując, parispandamana) umysłem

3

4

5

(manas), mową (vae) lub ciałem (kaya), pomaga się innym lub się ich krzywdzi. Stąd znów [powstaje] prawość (dobro, cnota, zasługa, dharma) i nieprawość (zło, przewina, adharma), przyjemność (sukha) i przykrość (duhkha), pragnienie (raga) i awersja (dvesa) – oto owo przejawione (pravrtta) sześcioszprychowe 'koło wcieleń (samsaracakra). A przewodniczką (netri) tego bezustannie (z każdym momentem, pratiksanam) kręcącego się (avartamana) [koła wcieleń] jest niewiedza (avidya); jest ona podstawą (korzeniem, mula) wszelkich uciążliwości (klesa) i to jest tzw. przyczyna (hetu). Natomiast skutek (owoc, phala) jest uobecnieniem (reprodukcją, pratyutpannata) prawości (dharma) itd. dotyczących odpowiednio tego, na czym się zmagazynowały (zasadziły, aśritya); nie zachodzi bowiem pojawienie się 'czegoś zupełnie nowego (przedtem nieistniejącego, apurva). A umysł (manas) 'wyposażony w zadanie [do wykonania] (z zadaniem, sadhikara) jest magazynem (siedzibą, złożem, aśraya) wasan (vasana). Gdy umysł ma zadanie (adhikara) zakończone (spełnione, avasita), to wasany, będąc pozbawione magazynu (siedziby), w ogóle nie mogą się utrzymać. Zależnie od tego, jaka rzeczywistość (vastu) zostanie 'przybliżona (abhimukhibhuta) [i] jaką wasanę ujawni (vyanakti), taka jest podpora świadomościowa (alambana) tej (wasany?, świadomości?, umysłu?). W ten sposób przyczyna (hetu), skutek (phala), magazyn (siedziba, złoże,. aśraya) i podpora świadomościowa (alambana) 'łącznie wyznaczają (samgrhita) wszelkie wasany. Gdy ich nie ma (brak, abhava), to nie ma (brak, abhava) też wasan, będących ich kombinacją (samśraya).

IV.12. Nie ma powstawania (sambhava) 'tego, co nie istnieje (nieistniejącego, asat) i nie ma zniszczenia (vinaśa) 'tego, co istnieje (istniejącego, sat), więc jakże wasany realnie (substancjalnie, dravyatvena) istniejące (powstające, sambhavant) zostaną unicestwione (nivartisyate)?

[Jogasutra]

atitanagatam svarupato 'styadhvabhedad dharmanam

IV. 12. PRZESZŁE I PRZYSZŁE Z WŁASNEJ NATURY JEST – Z POWODU RÓŻNICY FORM CZASOWYCH CECH

[F. r.:] 'To, co jest przeszłe (atita), i to, co jest przyszłe (anagata), istnieje (asti) rzeczywiście (z własnej natury, w istocie, svarupatas) [, a może się zdawać komuś, że nie istnieje,] z powodu zróżnicowania (bheda) cech (dharma) formami czasowymi (adhvan).[6]

[Jogabhaszja]

To, co będzie miało przejaw (vyaktika), jest przyszłe (anagata); to, co miało przejaw, jest przeszłe (atita); to, co ma swoje aktualne (uparudha) zjawienie się (vyapara), jest teraźniejsze (vartamana); i tę trójkę, jako rzeczywistość obiektywną, akt poznania (jnana) ma uczynić [swoim] 'przedmiotem poznania (jneya). A gdyby to nie było z natury (rzeczywiście, z istoty, svarupatas), to owo poznanie (jnana), jako bezprzedmiotowe (nirvisaya), nie wystąpiłoby. Dlatego to, co jest przeszłe i przyszłe, istnieje w rzeczywistości (z własnej natury, w istocie, svarupatas). A nadto, gdyby skutek (phala) karmana – czy to związanego z doznaniem (bhoga), czy też związanego z uwalnianiem (apavarga) – który 'prze do ujawnienia się (utpitsu), był nierzeczywisty (nirupakhya), to mądry (biegły [w tych sprawach], kuśala) z tej racji nie poruszałby tego zagadnienia. 'Przyczyna wywoławcza (nimitta) może uobecnić (uczynić teraźniejszym, vartamanikarana) skutek (phala już istniejący (sat), a nie może wytworzyć `czegoś zupełnie nowego (przedtem nieistniejącego, apurva). Gdy zadziała (siddha) odpowiednia 'przyczyna wywoławcza (nimitta), to wspomaga ona (działa na rzecz, anugraham kurute) szczególność (uszczegółowienie, viśesa) skutku, ale nie sprawia powstania 'czegoś zupełnie nowego (apurva).

A posiadacz cech (dharmin) jest 'właściwą naturą (svabhava) licznych cech (dharma), a jego cechy, zróżnicowane 'formami czasu (adhvan), 'pojawiają się w kolejno następujących po sobie stanach (pratyavasthita). A to, co jest przeszłe i przyszłe, nie jest takie, jak teraźniejsze, które osiągnęło szczególność (viśesa) jako przejaw (vyakti) 'w postaci rzeczy (dravyatas). – Jakimże sposobem? – Przyszłe 'ma taką naturę, że (svarupena) istnieje tylko przez swoją 'możliwość zjawienia się (vyańgya). A przeszłe istnieje przez swoje 'zjawienie się (vyaktika,) już doświadczone (anubhuta). Naturę zaś teraźniejszej 'formy czasu (adhvan) stanowi zjawienie się (vyakti), a to zjawienie się nie występuje w formach czasu przeszłego i przyszłego. Przecież w chwili [występowania] jednej formy czasu dwie [pozostałe] formy czasu inherentne (samanvagata) 'posiadaczowi cech (dharmin) nie występują aktualnie, skoro więc nie występują, to nie ma 'stanu występowania (aktualnego istnienia?, bhava) trzech 'form czasowych (adhvan).

[Jogasutra]

te vyaktasuksma gunatmanah

6

IV. 13. TE ZJAWIONE I SUBTELNE MAJĄ NATURĘ GUN

[F. r.:] Te [omówione wyżej cechy o trzech formach czasu, zarówno] zjawione (wyakta) [jak] i subtelne (suksma) mają naturę (-atman) gun (guna).

[Jogabhaszja]

IV. 13. "Te", czyli owe [omawiane] cechy (dharma), mające trzy 'formy czasu (adhvan): teraźniejsze są to te, które mają naturę (-atman) zjawienia się (vyakta); przeszłe i przyszłe mają naturę (-atman) subtelną (suksma), czyli postać (naturę, rupa) sześciu awisiesz (aviśesa)[7]. Ponieważ 'to wszystko (cały świat, sarvam idam) jest samą tylko (-matra) wtórnością (uszczegółowieniem, viśesa) układu (kompozycji, samniveśa) gun, przeto w 'najgłębszym sensie (paramarthatas) to wszystko (cały świat) ma naturę (atman) gun. Tak też nauczają siastry (śastra):

"Najwyższa (ostateczna, parama) natura (postać, rupa) gun nie wchodzi w zasięg (sferę, drogę, patha) postrzegania (drsti). A to, co dostaje się w zasięg postrzegania, jest niby złudzeniem (ułudą, maya), 'zupełnie puste (sutucchaka)."[8]

IV. 14. Ale skoro wszystkie [rzeczy] są gunami, w jaki sposób istnieje np. pojedynczy (jeden?, eka) dźwięk (śabda), pojedynczy (jeden?, eka) narząd psychiczny (indriya)?

[Jogasutra]

parinamaikatvad vastutattvam

IV. 14. OD POJEDYNCZOŚCI (JEDNOŚCI) PRZEMIANY – REALNOŚĆ RZECZY(WISTOŚCI)

[F. r.:] Dzięki jedności (ekatva) przemiany (parinama) 'rzeczywistość przedmiotowa (vastu) istnieje realnie (tattva).[9]

[Jogabhaszja]

Guny (guna) – 'o naturze (mające dyspozycję do, -śila) ujawniania (prakhya), aktywności (przejawiania, pravrtti) i stałości (trwania, sthiti)[10] – 'tworzące naturę (tworzące istotę, -atmaka) 'narządu ujmowania (aktu ujmowania?, grahana) przez stawanie się [?] (stan, bhava) organami psychicznymi (karana] mają jedną (pojedynczą, eka) przemianę (parinama) [np.]-w narząd psychiczny (indriya) słuchu (śrotra); tworzące naturę (istotę) 'przedmiotu ujmowania (grahya) przez stawanie się (stan) [np.] dźwiękiem (śabda) mają jedną (pojedynczą) przemianę, tj. w dźwięk jako przedmiot świadomościowy (visaya). Dźwięku i pozostałych [tanmatr], mających postać (murti) jako wspólną (samana) cechę rodzajową (jatiya), jest jedna przemiana [aż do] 'najmniejszego atomu (paramanu) "ziemi" mająca tanmatry (tanmatra) jako części składowe (avayava, komponenty); a (z kolei) tych [atomów "ziemi"] jest jedna [pojedyncza, eka) przemiana jako ziemia, drzewo, góra itd.; w ten sam sposób – ponieważ są jeszcze inne żywioły (bhuta), przeto przez dodawanie przylegania (sneha), żaru (ausnya), poruszalności (naginania, pranamitva) i 'miejsca, które rzecz zajmuje w przestrzeni (avakaśa), przedmiotem złożenia (skupienia?, samadheya) jest wspólność (samanya) mająca na początku (arambha) pojedynczy (jeden, eka) 'pierwiastek wytworzony (vikara).

"Rzecz (artha) nie istnieje 'niezależnie od (bez współwystępowania, visahacara) świadomości (aktu poznania, vijnana), natomiast istnieje świadomość (akt poznania, vijnana) 'niezależnie od (bez współwystępowania, visahacara) rzeczy, uporządkowana (kalpita) [jak] we 'śnie z marzeniami sennymi (svapna) itd."[11] – taki jest 'punkt widzenia (diś) tych, którzy odmawiają istoty (własnej natury, svarupa) rzeczy (rzeczywistości przedmiotowej, vastu). Utrzymują oni, że rzecz (vastu) jest samym tylko tworzeniem (porządkiem?, parikalpana) myślowym (jnana-) podobnie jak przedmioty świadomościowe (visaya) we śnie (w marzeniach sennych, svapna), a w najgłębszym sensie (z punktu widzenia najwyższej prawdy, paramarthatas) – nie istnieje. Gdy ta rzecz (rzeczywistość, vastu) przedstawia (pratyupasthita) im się w całej okazałości (wspaniałości, mahatmya), taka jaka jest, to skoroby ujmowali (postrzegali, upagrhya) rzecz (rzeczywistość) swobodnie (dowolnie, svayam-) za pomocą 'fantazyjnej myśli (vvikalpajnana), która nie ma natury 'poznania prawdziwego (źródła poznania, pramana) – jakże ich słowa mogłyby budzić zaufanie, jeśli tym samym przeczą sami sobie?

IV. 15. A dlaczego to jest nielogiczne (niezgodne, anyayya)?

[Jogasutra]

7

8

9

10

11

vastusamye cittabhedat tayor viviktah[12] panthah

IV. 15. Z POWODU ZRÓŻNICOWANIA ŚWIADOMOŚCI PRZY TOŻSAMOŚCI RZECZY, DROGI TYCH DWU – ODDZIELNE

[F. r.:] Ponieważ świadomości (citta) są zróżnicowane (bheda), podczas gdy 'rzeczywistość przedmiotowa (vastu) jest tożsama (ta sama, samya), dziedziny (sfery istnienia, panthan) tych dwu (rzeczywistości przedmiotowej i świadomości) są oddzielne (oddzielone, odmienne, różne, vivikta).

[Jogabhaszja]

Jedna rzeczywistość (vastu), 'stanowiąc podporę (alambanibhuta) dla licznych świadomości (citta), jest wspólna (powszechna, sadharana), a wcale nie jest ona tworzona (parikalpita) przez pojedynczą świadomość, ani też nie jest tworzona przez wiele świadomości, ale 'zasadza się na sobie samej (ma za podstawę lub jest ugruntowana w swojej własnej naturze, svarupapratistha). Dlaczego? – Dlatego, że świadomości są zróżnicowane (bheda) przy tożsamości (samya) rzeczywistości (vastu).

W związku z prawością (cnotą, dobrem, zasługą, dharma) – chociaż rzeczywistość jest ta sama – świadomość (citta) ma poznanie (jnana) przyjemne (sukha). W związku z nieprawością (złem, przewiną, adharma) od tej samej [rzeczywistości] pojawia się poznanie przykre (duhkha). W związku z niewiedzą (cvidya) od tej samej powstaje poznanie mamiące (mudha). W związku z 'poznaniem prawdziwym (samyagjnana) od tej samej [rzeczywistości] pojawia się poznanie, które jest stanem obojętności (madhyasthya) [wobec tejże rzeczywistości]. A zatem przez czyją świadomość jest ona (rzeczywistość) tworzona?

Nieodpowiedni też byłby [pogląd, że] rzeczywistość tworzona przez jedną świadomość zabarwia (uparaga) świadomość drugiej [osoby]. A zatem różna jest dziedzina (poziom istnienia, penthan) rzeczy (vastu) i poznania (myśli, jnana), jako że 'przedmiot ujmowania (grahya) i 'akt ujmowania (instrument ujmowania, grahana) są oddzielnymi odmianami [?] (różnymi jakościami?, bhedabhinna). Nie ma nawet śladu zmieszania tych dwu różnych [przedmiotów].

Jednakowoż według [poglądu] sankhji (samkhya) 'rzeczywistość przedmiotowa (vastu) jest trójgunowa (złożona z trzech gun, triguna) i zjawiskowość (vrtta) gun jest niestała (cala), [także] w związku z 'przyczyną wywoławczą (nimitta), jak 'prawość itd. (dharmadi), przeto jest [ona] związana z świadomościami. A występuje jako przyczyna (podstawa, hetu) o tej lub innej naturze (charakterze, atman) dla powstającej (wytwarzanej, występującej, utpadyamana) pratjaji odpowiadającej (-anurupa) 'przyczynie wywoławczej (nimitta). Niektórzy mówią, że rzecz (artha) tylko współistnieje z poznaniem (myślą, jnana) 'o tyle, o ile jest przedmiotem doznania (bhogyatvat), podobnie jak przyjemność itp. Tym sposobem ci odrzucający (nie uznający, badhamana) wspólność (sadharanatva) [rzeczywistości przedmiotowej dla wielu świadomości] zaprzeczają [istnieniu] natury (rupa) 'rzeczywistości przedmiotowej (vastu) w momentach przeszłych i przyszłych.

[Jogasutra]

na caikacittatantram [[ced]] vastu tad[[a]]pramanakam tada kim syat[13]

IV. 16. A RZECZ NIE [JEST] ZALEŻNA OD POJEDYNCZEJ ŚWIADOMOŚCI, BO NIE BYŁABY DLA NIEJ ŹRÓDŁEM POZNANIA; WTEDY CO BY TO BYŁO?

[F. r.:] Nieprawda, że 'rzeczywistość przedmiotowa (vastu) jest zależna (tantra) od pojedynczej (eka) świadomości (citta), ponieważ 'nie byłaby [taka rzeczywistość] źródłem poznania prawdziwego (apramanaka) dla niej; tedy co by to miało być?

[Jogabhaszja]

IV. 16. Gdyby 'rzeczywistość przedmiotowa (vastu) istniała zależnie (-tantra) od pojedynczej (jednej, eka) świadomości (citta), to przy rozproszonej voyagra) lub powściągniętej (niruddha) świadomości – jako 'nie mająca własnej natury (asvarupa) – byłaby nie tknięta (aparamrsta) przez tę [świadomość], 'nie byłaby przedmiotem (avisayibhuta) innej [świadomości], 'nie byłaby źródłem poznania prawdziwego (apramanaka), jej 'właściwy stan istnienia (svabhava) nie byłby ujmowany (postrzegany, grhita) przez kogokolwiek (jakąkolwiek [świadomość]), a zatem czy istniałoby coś takiego? 'Czy też (va): skąd zostałaby wytworzona ponownie w powiązaniu z świadomością? I nie miałaby ona (rzecz, rzeczywistość przedmiotowa) tych części, które ma 'nie zjawione (anupasthita). W ten sposób skoro nie istnieją plecy, to przecież również brzuch nie może istnieć. Dlatego rzecz (artha) [istnieje] niezależnie (svatantra) jako wspólna (sadharana) dla wszystkich purszów (purusa) i niezależne (svatantra) świadomości (citta) przejawiają się (działają, pravartante) dla każdego

12

13

(poszczególnego) puruszy (pratipurusam). Dzięki związkowi (sambandha) tych dwu [rzeczy i świadomości] zachodzi postrzeganie (upalabdhi), tj. purusza ma doznanie (bhoga).

[Jogasutra]

taduparagapeksatvaccittasya vastu jnatajnatam

IV. 17. ZALEŻNIE OD ZABARWIENIA SIĘ NIĄ ŚWIADOMOŚCI – RZECZ POZNAWANA LUB NIE POZNAWANA

[F. r.:] Zależnie od tego, czy świadomość (citta) zabarwi się (uparaga) tą [rzeczywistością, czy nie], rzeczywistość przedmiotowa (vastu) jest poznawana (jnata) lub'nie poznawana (ajnata).

[Jogabhaszja]

IV. 17. Przedmioty świadomościowe (visaya) krępując (wiążąc, sambandhya) świadomość (citta) jak magnes żelazo, wywierają wpływ (zabarwiają, uparanjayanti) na nią. I ten przedmiot świadomościowy jest poznany (jnata), który zabarwił (uparakta) świadomość, natomiast odmienny od niego jest 'nie poznawany (ajnata). Świadomość się przemienia (ulega przemianie, parinamin) zależnie od tego, czy jest poznana, czy nie poznana 'właściwa natura (svarupa) 'rzeczywistości przedmiotowej (vastu).

IV. 18. Ale temu (przez tego, dla tego), dla którego ta sama świadomość (citta) jest przedmiotem (visaya) –

[Jogasutra]

sada jnataś cittavrttayas tatprabhoh purusasyaparinamitvat

IV. 18. ZAWSZE SĄ POZNAWANE ZJAWISKA ŚWIADOMOŚCI – Z POWODU NIEPRZEMIENIALNOŚCI PURUSZY, ICH PANA

[F. r.:] Zjawiska (vrtti) świadomości (citta) zawsze są poznawane (jnata), ponieważ 'nie ulega przemianie (aparinamitva) ich pan (prabhu) – purusza (purusa).

[Jogabhaszja]

Gdyby podobnie jak świadomość (citta) również [jej] pan (władca, prabhu), czyli purusza, ulegał przemianie, wtedy zjawiska (vrtti) świadomości (citta), które są jego przedmiotami (visaya), byłyby poznawane lub niepoznawane, podobnie jak przedmioty świadomościowe (visaya), takie jak dźwięk itd. Fakt, że umysł (manas) jest zawsze poznawany przez jego pana, dowodzi (prowadzi do pośredniego poznania, anumapayati) nieprzemienialności (aparinamitva) puruszy.

IV. 19. Ponieważ może powstać wątpliwość, czy tutaj sama świadomość (citta) będzie samoświetlna (iluminująca siebie samą, svabhasa) i będzie- oświetlała (abhasa) przedmiot świadomościowy (visaya) podobnie jak ogień [następna sutra podaje]:

[Jogasutra]

na tatsvabhasam drśyatvat

IV. 19. NIE [JEST] ONA SAMOŚWIETLNA Z POWODU BYCIA PRZEDMIOTEM WIDZENIA

[F. r.:] Ona (świadomość, citta) nie jest samoświetlna (oświetlająca samą siebie, svabhasa), ponieważ jest (należy do) 'przedmiotem "widzenia" (drśyatva).

[Jogabhaszja]

Jak pozostałe narządy psychiczne (indriya) oraz dźwięk (śabda) itd.[14] nie 'mają własnego światła (są samoświetlne, svabhasa), ponieważ 'stanowią przedmiot "widzenia" (drśyatva), tak też i umysł (manas) jest 'przedmiotem pratjaji (przedmiotem intuicyjnego uświadomienia, pratyetavya).

A ogień nie może tu służyć za przykład (drstanta). Albowiem (Przecież) ogień wcale nie ujawnia (oświetla, prakaśayati) 'swojej natury (svarupa) ukrytej (niezjawionej, aprakaśa), która jest jego istotą (atman). A to ujawnienie (jasność, prakaśa) jest dane (widziana, drsta), gdy jest kontakt (łączność, samyoga) przedmiotu ujawnionego (oświetlonego, prakaśya) i ujawniającego (dawcy światła,.prakaśaka). A nie zachodzi [przecież] kontakt (łączność, samyoga) w 'samej istocie (svarupamatra)-[rzeczy]. Nadto wyrażenie (śabda) "świadomość (citta) jest samoświetlna (svabhasa)" znaczy, że w żadnym wypadku nie mogłaby być [ona] przedmiotem ujmowania. Tak samo jak [wyrażenie] "przestrzeń (akaśa) jest 'ugruntowana w sobie samej (svatmapratistha)'" znaczy, że 'nie jest ugruntowana [w czymś innym] (apratistha). Ponieważ istoty (istności, istoty świadome, istoty żyjące, sattva) mają 'odbite uświadomienie (pratisamvedana) procesu (działania, pracara) w swojej

14

'świadomości intuicyjnej (buddhi), dlatego pojawia się (jest widziany, drśyate) proces psychiczny (zjawisko świadomościowe, przejaw, pravrtti) [tego rodzaju], jak np.: "ja jestem zły (zagniewany)", "ja się boję", "mam pragnienie tego a tego", "mam niechęć do tego a tego". Nie można zatem przyjąć, że 'nie ma ujmowania (agrahana) ze strony owej własnej 'intuicyjnej świadomości (buddhi).

[Jogasutra]

ekasamaye cobhayanavadharanam

IV.20. A NIEUJMOWANIE OBU W JEDNEJ CHWILI

[F. r.:] A nie ma ujmowania (avadharana) jednocześnie obu (świadomości i rzeczy).

[Jogabhaszja]

IV. 20. A nie można przyjąć, żeby w jednym momencie (ksana) było ujmowanie (postrzeganie, avadharana) obu: siebie samego i czegoś innego, jak przyjmuje momentaryzm (ksanavadin), według którego stawanie się (bhavana) polega na tym, że to, co jest działaniem (kriya), jest zarazem tym, co działa (czynnikiem działającym, sprawcą działania, karaka).

IV. 21. Ze względu na to, iż mógłby ktoś sądzić (mati), że świadomość (citta) powściągnięta (niruddha) 'w naturalny sposób (z własnej skłonności, svarasa-) może być" [?] (jest?) ujmowana (grhyate) przez drugą (inną) świadomość, 'bezpośrednio z nią związaną (samantara) [sutra podaje]:

[Jogasutra]

cittantaradrśye buddhibuddher atipyasańgah smrtisamkaraś ca

IV. 21. JAKO PRZEDMIOT WIDZENIA INNEJ ŚWIADOMOŚCI – NADMIERNE ZWIĄZANIE INTUICYJNEJ ŚWIADOMOŚCI Z INTUICYJNĄ ŚWIADOMOŚCIĄ I POMIESZANIE PRZYPOMNIEŃ

[F. r.:] Gdyby [świadomość] była 'przedmiotem "widzenia" (drśya) dla innej (antara) świadomości (citta), to byłby niekończący się łańcuch powiązań (atiprasańga) intuicyjnej świadomości (buddhi) z [dalszymi] intuicyjnymi świadomościami oraz pomieszanie (samkara) przypomnień (smrti).

[Jogabhaszja]

A teraz: gdyby świadomość (citta) 'była ujmowana (grhyeta) przez drugą (antara) świadomość, to przez kogo (co) jest ujmowana (grhyate) intuicyjna świadomość (buddhi) intuicyjnej świadomości (buddhi)? – Byłaby ona [wtedy ujmowana] także przez inną [świadomość intuicyjną], ta znów – przez inną, [a więc nastąpiłoby] zmieszanie (nadmierne powiązanie, atiprasańga). Nastąpiłoby również pomieszanie (samkara) przypomnień (uwagi, kontemplacji, pamiętliwości, smrti); ile byłoby doświadczeń (anubhava) intuicyjnych świadomości (buddhi) przez intuicyjne świadomości, tyle stykałoby (spotykałoby, osiągałoby, prapnuvanti) się przypomnień (smrti). A z powodu zmieszania (samkara) tych [przypomnień] nie byłoby również ujmowania (avadharana) jednego przypomnienia (smrti) – oto w ten sposób to wszystko byłoby bezładne (pomieszane, akulikrta), gdyby się nie przyjęło puruszy 'świadomego poprzez odbicie (pratisamvedin) w 'intuicyjnej świadomości (buddhi), jak to czynią destrukcjoniści [jaźni] (vainaśika). Ale oni, umieszczający właściwą naturę (svarupa) 'podmiotu doznania (bhoktr) gdziekolwiek bądź, nie są w zgodzie z logiką (nyaya). A inni (niektórzy) chociaż przyjmują (parikalpya) 'tylko samą egzystencję (sattvamatra), mówiąc, że to jest istnieniem (sattva), co się składa (niksipya) z tych pięciu składników (skandha)[15] i innych [pięć składników] porzuca [?] (ujmuje?, pratisamdadhati), znów tejże samej [egzystencji] się lękają. Mówiąc tak: "Dla wielkiej niechęci (obojętności, nirveda) do 'składników egzystencji (skandha), dla niepragnienia ich, dla niepowstawania ich, dla wyciszenia (wygaszenia, praśanti) [ich] przy mistrzu (nauczycielu, guru) będę pielęgnował brahmaczarję (brahmacarya)." – zaprzecza się znowu istnieniu (sattva) istnienia (sattva). Natomiast [systemy] sankhji (samkhya), jogi (yoga) i inne przez pojęcie (śabda) "ja (jaźń, sva)" rozumieją samego puruszę, właściciela (svamin) świadomości (citta), podmiot doznania (bhoktr).

IV. 22. Dlaczego?

[Jogasutra]

citerapratisamkramayas tadakarapattau svabuddhisamvedanam

IV. 22. OD PODMIOTU UŚWIADOMIENIA, NIE ULEGAJĄCEGO ZMIESZANIU – PO POPADNIĘCIU W JEGO POSTAĆ – DOZNANIE SWOJEJ INTUICYJNEJ ŚWIADOMOŚCI

[F. r.:] Od pryncypium podmiotu świadomości (citi), które 'nie ulega zmieszaniu (apratisamkrama) – gdy [intuicyjna świadomość] popadnie (przyjmie, apatii) w jego postać (akara) – pochodzi uświadomienie (doświadczenie, doznanie, samvedana) własnej (sva) 'intuicyjnej świadomości

15

(buddhi).

[Jogabhaszja]

Ponieważ moc (śakti) 'podmiotu doznania (bhoktr), 'nie ulegająca przemianie (aparinamin) i niezmieszana (apratisamkrama), jest jak gdyby wmieszana (pratisamkranta) w przemienialną (parinamin) rzecz (artha), przyjmuje [?] (imituje, anupatantin) jej zjawisko (vrtti).

I nazywa się to 'zjawiskiem podmiotu poznającego (jnavrtti), ponieważ jest to niezróżnicowane (nierozróżnione, wspólne, aviśista) 'zjawisko intuicyjnej świadomości (buddhivrtti) [powstałe (zaistniałe, istniejące)] przez samo tylko naśladowanie (imitację, upodabnianie się, anukara) zjawiska intuicyjnej świadomości utożsamionego (mającego naturę, svarupa) z duchem (caitanya), 'którego bliskość (pod którego wpływ, upagraha) osiągnęła (się dostała, prapta). Tak też powiedziano:

"Sercem (ukrytym miejscem, tajemną siedzibą, guha),

w którym tkwi odwieczny brahman,

nie jest ani świat podziemny (patala), ani przełęcz gór,

ani też ciemność (andhakara), ani głębiny oceanów,

lecz – wieszcze powiadają, że – niezróżnicowane (nierozróżnione,

wspólne, aviśista) "zjawisko intuicyjnej świadomości (buddhivrtti)."

IV. 23. I stąd (od tego, z tej przyczyny) dostępuje się tego [co podaje następna sutra]:

[Jogasutra]

drastfdfśyoparaTctam cittam sandrtham

IV. 23. ŚWIADOMOŚĆ ZABARWIONA WIDZEM I PRZEDMIOTEM WIDZENIA MA WSZECHRZECZ

[F. r.:] Świadomość (citta) gdy jest zabarwiona 'podmiotem widzenia (drastr) i 'przedmiotem widzenia (drśya), to [mówi się o niej, że] ma 'wszelką rzecz (wszechrzecz, wszechrzeczywistość, sarvartha).

[Jogabhaszja]

Umysł (manas) zabarwiony (uparakta) rzeczą (artha), która jest 'przedmiotem [jego] uwagi (przedmiotem myśli, przedmiotem pragnienia, abhimantavya), ze względu na to, że sam 'jest przedmiotem świadomościowym (visayatva), jest również powiązany z puruszą jako 'podmiotem świadomościowym (visayin) – w postaci zjawiska (vrtti) jaźniowego (mającego poczucie "ja", atmiya). A zatem, ta sama świadomość (ciita) jest zabarwiona (uparakta) 'podmiotem widzenia (drastr) i 'przedmiotem widzenia (drśya), ujawnia (zjawia się jako, jaśnieje, nirbhasa) 'przedmiot świadomościowy (visaya) i 'podmiot świadomościowy (visayin), przyjąwszy (popadłszy w, apanna) naturę (svarupa) duchową (cetana) i nieduchową (acetana); będąc nieduchową (acetana) jak gdyby tworzy naturę (atmaka) przedmiotu (visaya) [i] będąc jak gdyby duchową (cetana) [występuje] na podobieństwo 'kryształu górskiego (sphatikamani), więc się mówi [o niej], że 'zawiera wszechrzeczywistość (sarvartha).

Dlatego też niektórzy, zmyleni owym podobieństwem (sarupya) [ducha] do świadomości (citta), mówią, że ona sama jest duchem (duchowa, cetana). Drudzy [mówią], że cały (sarva) świat (idam) jest tylko samą świadomością (citta), i że zaiste (naprawdę, khalu) świat (loka) w swojej postaci (akara) ożywionej (duchowej, "krowa itd.", gavadi) i nieożywionej (bezdusznej, "garnek itd.", ghatadi) nie istnieje. Ci są 'godni pożałowania (anukampaniya). Dlaczego! – Ponieważ dla nich świadomość, która jaśnieje (ujawnia, nirbhasa) postaciami (akara) wszelkiej natury (rupa), istnieje jako zalążek (źródło, podstawa, bija) 'błędnego poznania (bhranti).

W 'poznaniu prawdy w stanie skupienia (samdhiprajna) rzecz (artha) odbita (odzwierciedlona, pratibimbibhuta) jako 'przedmiot poznania prawdy (prajneya) – z powodu 'bycia podporą (alambanibhutatva) dla tego [poznania prawdy] – jest czymś innym [niż świadomość]. Gdyby ta rzecz (artha) była samą tylko (matra) świadomością (citta), jakże, jako mająca naturę (rupa) poznania prawdy (prajna), 'mogłaby być ujmowana (avadharyeta) przez samo poznanie prawdy (prajna)?. Dlatego (z tej racji) tym, co ujmuje (avadharyate) rzecz (artha) odbitą (odzwierciedloną, pratibimbibhuta) w 'poznaniu prawdy (prajna), jest puruszą. W ten sposób (zgodnie z tym), ponieważ na świadomość (citta) składa się własna natura (svarupa) podmiotu ujmowania (grahitr), instrumentu ujmowania (aktu ujmowania, grahana) i przedmiotu ujmowania (grahya), ci, którzy mają doskonałe (prawdziwe, należyte, samyanc) poznanie ("widzenie", pogląd?, darśana), rozdzielają [ją] właśnie (również) na tę trójkę 'według [jej] rodzajów pochodzenia (jatitas); ci osiągnęli (adhigata) puruszę.

IV.24. A dlaczego?

[Jogasutra]

tadasamkhyeyavasanacitram api parartham satmhatyakaritvat[16]

IV. 24. CHOCIAŻ ONA PSTROKATA OD NIEZLICZONYCH WASAN, SŁUŻY DLA INNEGO – Z POWODU TWORZENIA KOMBINACJI

[J1, r.:] Chociaż ona (świadomość, citta) jest pstrokata (upstrzona, kolorowa, umalowana, citra) od niezliczonych (asamkhyeya) wasan (dyspozycji, vasana), to jednak 'służy komuś innemu (ma na celu kogoś innego, parartha), ponieważ stanowi (tworzy, karitva) kombinację (samhatya).

[Jogabhaszja]

A zatem, chociaż ta świadomość (citta) jest 'zmieniona w obraz (umalowana, citrikrta) przez niezliczone wasany (dyspozycje psychiczne, vasana), 'służy dla innego (ma na celu kogoś drugiego, parartha), służy dla doznania (bhoga) i uwalniania (apavarga) [ze strony] kogoś drugiego; nie 'służy dla siebie samej (ma na celu siebie samą, svartha), ponieważ tworzy (karitva) kombinację (samhatya), jak np. dom. Świadomość tworząca kombinację nie 'może być (może powstać, bhavitavya) przez służenie dla siebie. Świadomość (citta) z [uczuciem] przyjemności (sukha) nie służy (ma na celu, -artha) bowiem dla przyjemności, ani świadomość z poznaniem (jnana) nie służy dla (ma na celu, -artha) poznania. W obu tych wypadkach 'służy [ona] dla [kogoś] innego (ma na celu [kogoś] innego, parartha). A tym innym (para) nie jest samo tylko (-matra) ogólne {wspólne, samanya) coś innego, lecz tylko purusza, do którego się odnosi (arthavant) służenie (artha) w postaci doznania (bhoga) i uwalniania (apavarga). A jeżeli jest coś tylko ogólnie innego, jakby określił destrukcjonista [jaźni] (vainaśika), to ten wszelki [purusza], z powodu stanowienia (tworzenia, karitva) kombinacji (samhatya), istniałby po to, żeby służyć jeszcze innemu;, natomiast tutaj ów inny jest szczególny (jednostkowy, viśesa), jest to purusza, który nie tworzy (stanowi, karin) kombinacji (samhatya).

[Jogasutra]

viśesadarśina atmabhavabhavananivrttih

IV. 25. U WIDZĄCEGO SZCZEGÓLNEGO – USTANIE WYTWARZANIA STANU ATMANA

[F. r.:] U widzącego (darśin) [puruszę] szczególnego (jednostkowego, różnego, różnicę, viśesa) ustaje (nivrtti) 'wytwarzanie (wywoływanie, kontemplowanie, bhavana) stanu [świadomościowego] (bhava) atmana (siebie samego).

[Jogabhaszja]

IV. 25. Jak w porze deszczowej gdy kiełkuje źdźbło trawy – wnosimy (wnioskuje się, anumiyate) o istnieniu (satta) jego nasienia (zalążka, bija), tak samo [o tym] u kogo pojawia się (doświadcza, drśyate) 'dreszcz rozkoszy (romaharsa) i płyną łzy, gdy usłyszy o 'drodze do wyzwolenia (moksamarga) – wnioskuje się, że u tego wypełnia się (spełnia się, wytwarzany jest, abhinivartita) karman na rzecz uwolnienia (apavarga), mający podstawę (zalążek, bija) widzenia (darśana) szczególności (różnego, indywidualnego, różnicy, viśesa). U niego przejawia się (działa, zapoczątkowuje się, pravartate) naturalne (svabhavika) wytwarzanie (kontemplowanie, wywoływanie, bhavana) stanu (bhava) atmana (atman). Gdy nie ma tego [karmana, to nie ma] tego [o czym się wyżej] powiedziało; z powodu wrodzonego (z własnej 'natury, svabhava) błędu (zła, dosa) lubują się ci w poglądach przeciwnych (purvapaksa) i mają niechęć do 'poznania prawdziwego (akceptowania, nirnaya). W tamtym wypadku (tatra) pojawia się kontemplowanie (wytwarzanie, bhavana) stanu'świadomościowego (natury, bhava) atmana (siebie samego, atman): "Kim ja (aham) byłem? Jak (Jakim sposobem, dlaczego) ja byłem? Czym jest to [wcielenie]? Jacy będziemy lub dlaczego będziemyj" Ale to [kontemplowanie] ustaje (zanika) u widzącego (darśin) szczególność (różnego, różnicę, indywidualnego, viśesa). Dlaczego? – Ta różnorodna (vicitra) przemiana (parinama) należy tylko do świadomości (citta), ale gdy nie ma niewiedzy (avidya), purusza jest czysty (śuddha), tj. nieskalany (nie tknięty, aparamrsta) cechami (dharma) świadomości (citta). U tego szczęśliwca (mądrego, kuśala) ustaje (zanika, nivartate) wytwarzanie (kontemplowanie, bhdvana) stanu (bhava) atmana (siebie samego, atman).

[Jogasutra]

tada vivekanimnam kaivalyapragbharam cittam

IV. 26. WTEDY ŚWIADOMOŚĆ, SKŁONNA DO ROZRÓŻNIANIA, PRZYBLIŻA KAJWALIĘ

[F. r.:] Wtedy [gdy ustanie wytwarzanie stanu świadomości siebie samego] świadomość (citta),

16

skłonna (nakłoniona, nimna) do rozróżniania (oddzielania, viveka), przybliża (zmierza do, wiedzie do, pragbhara) kajwalię (jedyności, absolutnej wolności, kaivalya).

[Jogabhaszja]

IV. 26. Wtedy jego świadomość (citta), która [dotąd] 'kierowała się ku (nimna) przedmiotowi (visaya), jako że skłaniała się (pragbhara) do niepoznawania (błędnego poznawania, ajnana), 'zachowuje się inaczej (inaczej występuje, anyatha bhavati) – nakłania się (nimna) do rozróżniania (oddzielania, viveka], tj. wiedzie do (pragbhara) kajwalii (jedyności, absolutnej wolności, kaivalya).

[Jogasutra]

tacchidresu pratyayantarani samskarebhyah

IV.27. W SZCZELINACH TEGO – INNE PRATJAJE, Z SANSKAR

[F. r.:] W szczelinach (przerwach, chidra) tego [rozpoznania (viveka)] pojawiają się inne pratjaje (pratyaya), [pochodzące] z sanskar (samskara).

[Jogabhaszja]

IV. 27. Świadomość (citta) skłonna (nimna) do rozróżniania (oddzielania, viveka) [[pratjaj]][17], wstępująca (adhirohin) w nurt (pravaha) rozpoznawania (khyati) odmienności (anyata) puruszy od sattwy, ma w przerwach (szczelinach, chidra) [tego rozpoznania] inne (antara) pratjaje (pratyaya), jak "jestem" (asmi) lub "moje" (mama). Dlaczego (Skąd się to bierze)? – Z poprzednich sanskar (samskara) zanikającego (ksiyamana) zalążka (bija).

[Jogasutra]

hanam esam kleśavaduktam

IV. 28. PORZUCENIE ICH – MÓWIŁO SIĘ – JAKO UCIĄŻLIWOŚCI

[F. r.:] [Następuje] usunięcie (porzucenie, hana) tych [pratjaj], o których się mówiło, że są uciążliwościami (klesa).

[Jogabhaszja]

IV. 28. Jak uciążliwości (klesa) w stanie (bhava) przepalonych zalążków (dagdhabija) nie są zdolne do kiełkowania, tak samo poprzednia (przeszła, purva) sanskara (samskara) w stanie (bhava) przepalonego przez ogień poznania (jnana) zalążka nie odradza się jako pratjaja. Nie ma się tu na myśli sanskar poznania (jnana), które są ściśle związane / wypełnieniem (zakończeniem, samapti) zadania (panowania, adhikara) świadomości (citta).

[Jogasutra]

prasamkhyane 'pyakusidasya sarvathavivekakhyater dharmameghah samadhih

IV. 29. U OBOJĘTNEGO NAWET WOBEC "WIELKIEJ KONTEMPLACJI" OD ROZPOZNANIA ROZRÓŻNIAJĄCEGO W NAJWYŻSZYM STOPNIU – SKUPIENIE "SPŁUKIWACZ CECH" -

[F. r.:] U tego, który jest obojętny (akusida) nawet w stosunku do "wielkiej kontemplacji" (prasamkhyana), dzięki rozpoznaniu rozróżniającemu (rozpoznaniu oddzielającemu, vivekakhyati) w najwyższym stopniu (sarvatha), nastaje skupienie (samadhi) [zwane] "spłukiwaczem cech", ("chmurą cech", dharmamegha).

[Jogabhaszja]

IV.29. Kiedy ów bramin (brahmana) jest obojętny (akusida) wobec '"wielkiej kontemplacji" (prasamkhyana), to wtedy zarazem nie pragnie (prarthayate) niczego. Gdy nie lubuje się (jest wolny od pragnienia, virakta) nawet w tej ["wielkiej kontemplacji"], to występuje u niego tylko rozpoznanie rozróżniające (rozpoznanie oddzielające, vivekakhyati) [i to] w najwyższym stopniu (sarvatha), a zatem dzięki zanikowi zalążka (bija) sanskar nie pojawiają się u niego inne pratjaje. Wtedy ma on skupienie (samadhi) zwane "spłukiwaczem cech" ("chmurą cech", dharmamegha).

[Jogasutra]

tatah kleśakarmanivrttih

IV.30. OD NIEGO – ZANIK UCIĄŻLIWOŚCI I KARMANA

[F. r.:] Od tego (przez to) [skupienia] osiąga się zanik (nivrtti) uciążliwości (klesa) i karmana.

[Jogabhaszja]

17

IV. 30. Od osiągnięcia tego [skupienia] uciążliwości (klesa), jak niewiedza (avidya) itd., zostały wyrwane z korzeniami (całkowicie wykorzenione, samulakasam kasita). Złoże karmiczne (karmaśaya) pomyślne (kuśala) i niepomyślne (akuśala) zostały ostatecznie (z korzeniami) zniszczone.

Po zaniku uciążliwości (klesa) i karmana mędrzec (vidvams) jeszcze żyjąc (jivant) jest 'zupełnie wyzwolony (vimukta). Dlaczego? – Ponieważ 'błąd poznawczy (viparyaya) jest przyczyną (karana) stawania się (woli życia, wcielenia, bhava). Nikt bowiem nie widział, żeby ktoś z zanikłym (ksina) błędem poznawczym (viparyaya) się gdzieś [ponownie] narodził (jata).

[Jogasutra]

tada sarvavaranamalapetasya jnanasyanantyaj jneyam alpam

IV. 31. WTEDY, OD WIECZNOŚCI POZNANIA POZBAWIONEGO WSZELKIEJ PRZYSŁONY I ZAMĄCENIA, MA PRZEDMIOT POZNANIA NIKŁY

[F. r.:] Wtedy [gdy zanikną uciążliwości (klesa) i karman], dzięki wieczności (nieskończoności, anantya) poznania (jnana) wolnego (pozbawionego, apeta) od wszelkiej przysłony (avarana) i skazy (zamącenia, mala), 'przedmiot poznania (jneya) staje się nikły (znikomy, alpa).

[Jogabhaszja]

IV.31. Nastaje (jest, bhavati) wieczność (anantya) poznania (jnana) zupełnie wyzwolonego (całkowicie wolnego, vimukta) z wszelkich przysłon (avarana) uciążliwości (klesa) i karmana. Wieczna (ananta) sattwa poznania (jnana), która była przysłonięta (avrta), czyli obłożona (pokryta, przykryta, abhibhuta) przez przysłaniający (avaraka) tamas, została rozwarta (udghatika), poruszona (pravartita) tylko gdzieniegdzie przez radżas, [i] jest zdolna do ujmowania (grahana) [rzeczywistości]. W wypadku gdy znikną wszelkie przysłony i zamącenia (mala), wtedy wystąpi wieczność tego [poznania]. Dzięki wieczności poznania 'przedmiot poznania (jneya) staje się (sampadyate) nikły (alpa). – Jak robaczek świętojański w przestworzu. Co do czego powiedziano następująco:

"Ślepy przedziurawił klejnot

[Kaleka] bez palców go nanizał

Bezszyjny go nałożył

Niemy go wychwalał.[18]"

[Jogasutra]

tatah krtarthanam parinamakramaparisamaptir[19] gunanam

IV. 32. POTEM – ZAKOŃCZENIE NASTĘPSTWA PRZEMIAN GUN, MAJĄCYCH SŁUŻENIE ZAKOŃCZONE

[F. r.:] Potem nastaje kres (zakończenie, parisamapti) następstwa (krama) przemian (parinama) gun (guna), które 'wypełniły [swój] cel (zakończyły służenie, krtartha).

[Jogabhaszja]

IV. 32. Od zjawienia się (powstania, udaya) owego "spłukiwacza cech" (dharmamegha) 'dobiega kresu (parisamapti) następstwo (krama) przemian (parinama) gun (guna), mających służenie zakończone (mających cel zakończony, krtartha). Albowiem guny mając służenie (cel, ariha) w postaci doznania (bhoga) i uwalniania (apavarga) zakończone (krta) oraz zakończone (parisamapta) 'następstwo [czasowe] (krama), nie mogą się utrzymać (avasthatum) ani (nawet) przez moment (ksana).

IV.33. A teraz: co to jest tak zwane następstwo (krama)?

[Jogasutra]

ksanapratiyogi parinamaparantanirgrahyah kramah

IV. 33. NASTĘPSTWO, ZASADZAJĄCE SIĘ NA MOMENTACH, JEST UJMOWALNE (POWŚCIĄGALNE?) 'AŻ DO (U) KRESU PRZEMIAN

[F. r.:] 'Następstwo czasowe (krama), które zasadza się na (zależy od.,pratiyogin) momentach (ksana), jest ujmowalne (postrzegalne, powściągalne?, nirgrahya) 'aż do kresu (u kresu, aparanta) przemian (parinama).

[Jogabhaszja]

18

19

Następstwo [czasowe] (krama), 'mające naturę (którego istotą jest, -atman) bezpośredniego następstwa (nieprzerwalności, anantarya) momentów (ksana), jest ujęte (powściągnięte?, nirgrhyate) przez ostateczny kres (aparanta), ustanie (avasana) przemiany (parinama). Gdy szata uległa zniszczeniu, nie może pojawić się jej starość bez zachodzenia (doświadczonego, anubhuta) 'następstwa czasowego (krama). Również w trwałych (nitya, wiecznych) [rzeczach] widoczne jest (drsta) następstwo czasowe.

A ta trwałość (wieczność, nityata) jest dwojaka: [1] 'niezmienna trwałość (wieczność, kutasthanityata) i [2] 'trwałość (wieczność) w przemianach (parinamanityata). Spośród tych dwu wieczność niezmienna (kutasthanityata) przynależy puruszy (purusa), wieczność z przemianami (parinamanityata) – gunom (guna). To jest wieczne (trwałe, nitya), w czym ulegającym przemianie istota ("towość", tattva) nie jest (z)niszczona (vihanyate). A w obydwu wypadkach [puruszy i gun] jest wieczność (trwałość, stan trwały, nityatva) z powodu niezniszczenia (avighata) istoty (pierwiastka rzeczywistego, "towości", tattva). Tutaj 'następstwo czasowe (krama), które jest ujmowalne (postrzegalne, powściągalne?, nirgrahya) przy kresie przemiany, ogranicza się do (obejmuje) cech (dharma) gun (guna), poczynając od mahatu (wielkiego pierwiastka rzeczywistości, mahant), [natomiast] nie obejmuje (nie sięga do) trwałych (wiecznych) 'posiadaczy cech (podmiotów cech, dharmin), czyli [samych] gun. Jeśli [w wypadku] wyzwolonych (mukta) puruszów (purusa), ugruntowanych (pratistha) w 'samej swojej istocie (svarupamatra), niezmiennie wiecznych, [mówi się, że ich] istnienie (astita) we własnej naturze (svarupa, istocie) jest doświadczane (anubhuyate) w (przez) 'następstwie czasowym (krama}, to wymyśliło się (vikalpita) to za pomocą czasownika "jest (asti)" na mocy (podstawie, prstha) słowa (pojęcia, śabda), [a w rzeczywistości] tam (da nich?, tatra) także [następstwo czasowe] nie sięga (nie obejmuje [ich]).

A teraz (Oto) ten świat (samsara) w stanie potencji (bezruchu, sthiti) i przejawu [?] (ruchu, gati), występujący (vartamana, obecny) w gunach (guna), czy osiąga kres (samapti) następstwa czasowego (krama)? – [Na] to 'nie można odpowiedzieć (avacaniyam, jest [to] niewyrażalne). Dlaczego? – Na jedno tylko pytanie można pewnie odpowiedzieć: "Czy każdy urodzony umrze?" – "O zaprawdę tak! (Om bho iti)".

A teraz: czy każdy, kto umrze, się urodzi? – Odpowiedź na to jest alternatywna (vibhajya). Szczęśliwiec (kuśala), u którego wystąpiło rozpoznanie (hhyati) i zanikło pożądanie (trend), nie urodzi się, ale drudzy (pozostali, itara) urodzą się. Tak samo przy pytaniu "Czy rodzaj ludzki (manusyajati) jest szczęśliwy (śreyas), czy nie jest szczęśliwy?" odpowiedź jest względna (pariprsta), bo w stosunku do zwierząt jest szczęśliwy, a w stosunku do (w porównaniu z) bogów (deva) i mędrców (rsi) nie jest szczęśliwy. Natomiast nie można odpowiedzieć na pytanie, czy ten świat (samsara, krąg wcieleń) 'ma koniec (antavant), czy też jest 'bez końca (wieczny, ananta). – Dla szczęśliwca (mądrego, doskonałego, kuśala) jest zakończenie 'kręgu wcieleń (samsaracakra), dla innego – nie ma, przeto przy jednostronnym (innym, anyatva) ujęciu byłby błąd (dosa). Dlatego owo pytanie 'nie powinno być przedmiotem roztrząsania (avyakaraniya)[20].

IV. 34. Całkowite zakończenie (całkowite wypełnienie, parisamapti) zadania (panowania, adhikara) gun (guna) nazywa się kajwalią (jedynością, absolutną wolnością, kaivalya). Jej naturę ujmuje się [w następującej sutrze]:

[Jogasutra]

purusarthaśunyanam gunanam pratiprasavah kaivalyam svarupapratistha va citiśaktir iti

IV. 34. PRZECIWROZWÓJ GUN, PUSTYCH DLA PURUSZY – TO JEDYNOŚĆ, LUB MOC PODMIOTU ŚWIADOMOŚCI UTRZYMUJĄCA SIĘ W SWOJEJ NATURZE

[F. r.:] Gdy nastąpi przeciwstworzenie (pratiprasava) gun (guna), pustych (pozbawionych, wolnych od, śunya) dla (służenia dla, artha) puruszy (purusa) – to jest kajwalią (jedyność, absolutna wolność, kaivalya), lub [inaczej ujmując] gdy 'moc (siła?) podmiotu świadomości (citiśakti) utrzymuje się (jest ugruntowana, pratistha) w 'swojej (właściwej) naturze (svarupa).

[Jogabhaszja]

Gdy nastąpi przeciwstworzenie (przeciwrozwój, pratiprasava) gun (guna), mających naturę (tworzących naturę, -atmaka) przyczyny (karana) i skutku (karya), [tj-] gdy będą [one] "puste" (pozbawione [służenia], śunya) dla puruszy, [czyli] gdy będą miały zakończone (krta) doznanie (bhoga) i uwalnianie (apavarga), to wtedy jest kajwalią (jedyność, absolutna wolność, kaivalya); czyli 'moc podmiotu świadomości (citiśakti), puruszy, jest ugruntowana (utrzymuje się, tkwi, pratistha) w swojej naturze (istocie, svarupa) i 'nie wchodzi ponownie w kontakt (związek, stosunek)

20

(anabhisambandhin) z sattwą (sattva) 'intuicyjnej świadomości (buddhi), czyli jest jedyna (kevala); gdy jej stan (pozostawanie, avasthana) jest w tenże sposób, to jest on na zawsze; 'tak, to naprawdę (om iti) jest kajwalią (jedyność, absolutna wolność, kaivalya).

PRZYPISY

Skrót [L. C.] stosuje się dla oznaczenia przypisów [bądź ich części] zredagowanych przez Leona Cyborana lub opracowanych wyłącznie na podstawie jego notatek czy publikacji.

DO KSIĘGI PIERWSZEJ

1 Jest to inwokacja do boga Siwy, henoteistycznie utożsamionego z Iśwarą, czyli indyjskim Bogiem osobowym. Dodano ją przypuszczalnie później, gdyż nie we wszystkich edycjach "Jogabhaszji" występnie; brakuje jej również w tekście "Wiwarany". [L. C.]

2 Uciążliwości (przeszkody, "kleszcze", kleśa) na drodze do wyzwolenia duchowego. [L. C.]

3 Mit głosi, że Siwa połknął kosmiczną truciznę, która groziła światu zniszczeniem, a czego nie mógł bezpiecznie dokonać żaden inny bóg. Przedstawia się w ten sposób symbolicznie jego moc i zdolność do poświęceń. [L. C.]

4 Węże Siwy symbolizują formy czasu – różną szybkość [subiektywnie doznaną] kontynuacji czasowej, inne są bowiem lata i okresy życia ludzi, inne – bogów, a jeszcze inne – lata i cykle istnienia świata. [L. C.]

5 W oryginale sanskryckim występuje termin "deva", stosujący się do wielu bogów hinduizmu i używany także w liczbie mnogiej. Dlatego oddano go małą literą.

6 Jest to partykuła zapoczątkowująca dzieło [np. "Atha Ramayanam"]. rozdział lub nową myśl, trudno ją dosłownie przetłumaczyć; przypomina staropolskie "i" występujące na początku rozdziałów Biblii [w polskich przekładach]. W tradycji uczonych indyjskich ma znaczenie inicjujące, inspirujące, skupiające umysł, aby 'intuicyjna świadomość (buddhi) mogła odebrać istotną treść nauki przeżyciowe, poza słowami.

Viv. I. 1. cytuje "Komentarz Siabary do «Mimansasutr»" ("Śabarabhasya", zwany również "Mimamsadarśana") I. 1. 1., gdzie się twierdzi, że wyraz "I (atha)" "'dzięki wywoływaniu bezpośredniego [kontaktu] jest uznany jako mający znaczenie uprzywilejowane (vrttad anantarasya prakriyartho drstah)".

Dla zrozumienia, o jaki bezpośredni [kontakt] tu chodzi, warto przytoczyć fragment poprzedzający cytowaną wypowiedź: "Wyrazy w takich znaczeniach, w jakich są dobrze znane w zwykłej mowie, w tych oto sutrach winno się rozumieć, jak gdyby ich znaczenie było inne [ponieważ ma miejsce ekwiwalencja magiczna (sati sambhave)]. Znaczenie ich nie podlega zniekształceniu przy pomocy mowy eliptycznej, nie może też być zdefiniowane. W ten sposób same twierdzenia Wed stają się dzięki nim komunikatywne; druga możliwość [jeśli bezpośrednio nie są rozumiane] – żeby twierdzenia Wed mogły się stać komunikatywne, tzn. żeby znaczenia ich wyrazów mogły być zrozumiałe – to ciągłe powtarzanie (recytowanie), które jest cenioną metodą dla osiągnięcia rezultatu. W tym wypadku w zwykłej mowie ten oto wyraz «i (atha) » dzięki wywoływaniu bezpośredniego [kontaktu z istotnym znaczeniem] jest rozumiany jako mający znaczenie uprzywilejowane (wysokiej rangi)."

Via. I. 1. dalej podaje: "A zatem wyraz «i (atha)» ma znaczenie wprowadzenia [w odpowiedni nastrój] (prastava); przeto słusznie «i (atha)» ma znaczenie inicjacji (adhikara). Jest to taki wyraz, który ma znaczenie (służy do, -artha) objaśniania właściwej natury, tak jak np. gdy się powie «krowa». Dobrze jest też znane znaczenie wyrazu «i (atha)» z tego, że się wypowiada [ten wyraz] dla wywołania skupienia (samadhi) "intuicyjnej świadomości (buddhi) ucznia na inicjowanym przedmiocie. Znana jest bowiem w 'księgach objawionych (śruti) następująca formuła: ((Wyjaśnię ci, ale ty staraj się kontemplować 'moje objaśnienie (mnie objaśniającego)»." – To ostatnie zdanie Viv. cytuje z "Brhadaranyakopanisad" II. 4. 4. [L. C.],

7 Termin "anuśasana" pochodzi od pierwiastka czasownikowego śas, odpowiadającego polskiemu ,,kaz[ać]", który ma podobnie jak w [staro]polskim podwójne znaczenie – "kazać" w sensie 1) "rozkazywać" i 2) "nauczać" [stąd: "kazanie"]. Praeverbium "anu" znaczy "po", "podług", "według", w związku z czym Tattv.I. 1. objaśnia Js.I. 1. "I nauczanie jogi" w ten sposób, że chodzi tu o nauczanie według (anu) [kogoś innego] – przekazywanie nauki (anuśasana) jako nauczanie (śasana) ze strony pouczonego (śista) [wcześniej przez kogoś innego], ponieważ najstarszym nauczycielem był Hiranyagarbha – jak podaje "Yajnavalkyasmrti" [w tekście "Yogiyajnavalkyasmrti"]. [L. C.]

8 Viv. I. 1. objaśnia: "Inicjacja (adhikara), czyli zapoczątkowanie [tajemnego działania] (arambha),

czyli wprowadzenie [w odpowiedni nastrój] (prastava); znaczenie (artha), czyli to, co ma być oznaczone (wyrażone?, abhidheya) przez ten [wyraz «inicjacja»], na zasadzie autorytetu tradycji uczonych." A zatem termin "adhikara (inicjacja)" występuje tu zarówno w sensie zapoczątkowania, jak i wtajemniczenia. "Arambha" znaczy "zapoczątkowanie [tajemnego (wtajemniczającego)] działania traktatu na ucznia"; w dramacie – "zapoczątkowanie akcji", która budzi zainteresowanie rozwojem głównego wątku. "Prastava" [w religii] znaczy "wprowadzenie", "preludium [do świętej pieśni]" ("saman"). Gdyby nie uwzględniać Śab. i Viv., można by też przez "adhikara" rozumieć "główny przedmiot [zagadnienia]" lub "tytuł". Wtedy zdanie by brzmiało: "«I (atha)» 'ma znaczenie tytułowe (zaznacza główne zagadnienie)". [L. C.]

9 Zgodnie z odmianą interpretacji w przyp. 8. mielibyśmy zdanie: "Nauczanie jogi (yoganuśasana) należy rozumieć jako tytuł dzieła". Lub: "Należy wiedzieć, że traktat został zatytułowany (adhikrta) «nauczanie jogi»". [L. C.]

10 W ściślejszym znaczeniu: "Joga (ujarzmienie) [zjawisk świadomościowych] należy do skupienia [świadomości] (samadhi)". Jest tutaj zakres podporządkowania terminów; niektóre stany samadhi zalicza się do jogi. Zob. definicję jogi w Js. I. 2. [L. C.]

11 Citta – [etymol.] "to, co jest postrzegane, uświadamiane" lub "to, co jest nacechowane świadomością"; świadomość empiryczna, w której zachodzi akt podmiotowo-przedmiotowy, lub ściślej – organ tego rodzaju świadomości, w odróżnieniu od samej jaźni, podmiotu samego w sobie (drastr svarupe, purusa), który jest świadkiem, bezpośrednim "postrzegaczem" czitty. Substratem świadomości jest guna sattwa [zob. wstęp s. XXIII -XXV], która ma naturę "jasności", "przejrzystości", przez co czystą funkcją czitty jest wierne odbijanie rzeczywistości, jak w wypadku kryształu. Gdy czitta jest zanieczyszczona pozostałymi gunami – radżasem i tamasem, wtedy mamy niższego rzędu procesy psychiczne, przysłaniające lub zniekształcające prawdziwe poznanie. W samych Js. być może "citta" oznacza tylko zjawiskową sferę świadomości, ale wg Jbh. obejmuje również dyspozycje świadomościowe, tzw. sanskary [zob. przyp. I. 17 i 40]. Wg Jbh. citta jest to podmiot (substancja) zjawisk (vrtti) i dyspozycji (samskara). [L.C.]

12 Wg "Wiwarany" [w przekładzie L. Cyborana] "rozproszenie (ksipta) jest wtedy, gdy jest stan (nistha), w którym podmiot działania utożsamia się z (jest zarazem) przedmiotem działania; (...). Rozproszenie jest to drętwota [świadomości] sprawiona przylgnięciem do niewłaściwego 'przedmiotu świadomościowego (visaya)." Por. tłum. Viv. s. 289.

13 Wg Viv. [w przekł. L. C.] "omamienie (mudha) zachodzi wtedy, gdy nie ma rozróżniania (viveka) [puruszy od sattwy]". Może więc ono obejmować różne niższe stopnie skupienia (samadhi), nie należące jeszcze do jogi, gdyż należą jeszcze do sfery błędnego poznawania. Por. wstęp s. LI.

14 Wg Viv. [w tłum. L. C.] "chwilowe skupienie (skłonność do rozproszenia, viksipta) ma (daje) rozproszenie (ksipta) od czasu do czasu i wtedy też podmiot działania jest tożsamy z przedmiotem działania. Nie ma zdolności utrzymywania rozróżniania (viveka) z powodu tylko skłonności do rozproszenia (viksipta)." Dlatego też stopień ten nie zalicza się jeszcze do jogi. Por. wstęp s. XXXVIII.

15 Wg Viv.[w przekł. L. C.] "jednolitość (ekagra) ma potok (pravaha) jednakowych pratjaj" [zob. przyp. I. 65.]. Z kontekstu wynika, że jest to stan ugruntowanego poznania rozróżniającego, czyli stan jogi z uświadomieniem (samprajnata).

16 Wg Viv. [w tłum. L. C.] "powściągnięcie (niruddha) jest wtedy, gdy świadomość (citta) jest opróżniona z (pozbawiona, sunya) pratjaj (pratyaya)". Jest to zatem stan z powściągniętymi wszystkimi zjawiskami świadomościowymi, czyli stan jogi bez uświadomienia (asamprajnata). Por. wstęp s. XXXVIII.

17. Cetas to dyspozycyjna [w stosunku do aktualnej świadomości} sfera świadomości (podświadomość, nieświadomość). Jest to złoże, w którym "zapamiętywane są" zjawiska świadomościowe. Gromadzi więc ono niejako ogół przeżytych zjawisk świadomościowych w postaci tworów podświadomych, tzw sanskar. Z kolei sanskary podobnego rodzaju tworzą całe podświadome struktury psychiczne w postaci dyspozycji w węższym sensie, tj. przyzwyczajeń, nawyków, skłonności – tzw. wasan. Cetas zawiera również złoże karmiczne (karmaśaya), czyli inaczej: "osad" pochodzący z moralnego charakteru naszych czynów [zob. przypis następny]. Cetas warunkuje typ, jakość i sposób przeżywania zjawisk świadomościowych, fenomenalizujących się stopniowo na mocy skomplikowanych, praw. [L. C.]

18 Joga, jak niemal wszystkie systemy indyjskiej filozofii [oraz wszystkie rodzime religie indyjskie], przyjmuje prawo karmana. "Karman" (lub "kriya") znaczy dosł. "czyn" . Tutaj oznacza czyn brzemienny w skutki dla jego sprawcy. Przyjmuje się, że w świecie działa powszechnie prawo karmana, czyli prawo odpłaty za czyny. Podlegają temu prawu ludzie, istoty niższe (jak zwierzęta, rośliny) [u

dżinistów nawet minerały, grudki ziemi itp.], istoty wyższe, tj. bogowie (dewy, deva). [Nie podlega mu Iśwara – Bóg, Pan Świata]. Według tego prawa czyn dobry [moralnie, wartościowany od strony moralnej] powoduje skutek dobry w sensie doznaniowym dla jego sprawcy [tj. przyjemność]; czyn zły [wartościowany od strony moralnej] daje skutek zły [wartościowany od strony przeżyciowej], czyli przykry dla jego sprawcy. Czyn mieszany daje odpowiedni skutek mieszany. Karman jest przyczyną złoża karmicznego (aśaya) w sferze podświadomej (cetas), które z kolei w swoim czasie daje owocowanie (vipaka), czyli odpowiedni skutek. [L. C.]

19 W Js. I. 17 i komentarzu do niej. Por. także wstęp s. L-LI.

20 Jest to nowe tłumaczenie terminu "vrtti". Dotychczas tłumaczono m. in. [głównie na ang.]: "fluctuations" [J. H. Woods, "The Yoga System of Patańjali"], co jest zbyt ciasnym odpowiednikiem, bo przecież różne stosunkowo stałe stany [jak np. stan głębokiego snu, nidra] też są vrtti. Inni tłumaczą przez "states", co też jest zbyt ciasne, ponieważ vrtti to z kolei nie tylko stany (czyste sfery, elementy), lecz również ich mieszanki, chwilowe (radżasowe) zjawiska, zmienny proces psychiczny, którego nie warto nazywać stanem. Podobnie termin "modifications [of mind]", który podkreśla zbyt szczegółową cechę i odbiega niepotrzebnie od etymologii i znaczeń słownikowych [L. C.] Natomiast termin "zjawisko [świadomościowe]" jest nie tylko bliski znaczeniu źródłowemu, ale również [zgodnie z definicją analityczną wrtti w Js. 5-11] znaczeniem swoim obejmuje wszystkie rodzaje vrtti oraz jest najlepszym jego odpowiednikiem w języku polskim.

21 Tzn. jogi, która wg Wjasy jest pojęciem zakresowo szerszym niż tylko skupienie bez uświadomienia (asamprajnata), ponieważ obejmuje również stan [jogi] z uświadomieniem (samprajnata).

22 Zob. posłowie s. 306.

23 Wszystkich – rozumie się – zjawisk świadomości. A zatem, wg Wjasy, termin "joga" odnosi się nie tylko do stanu jogi (skupienia) bez uświadomienia (asamprajnata), w którym są powściągnięte wszystkie zjawiska świadomościowe, ale obejmuje jeszcze stan jogi z uświadomieniem (samprajnata). gdy pozostało jedynie zjawisko bezpośredniego poznania. Por. wstęp s. XXXVIII.

24 Zob. posłowie s. 340-342, a także wstęp – s. XXIV-XXV.

25 Ujawnianie (przejrzystość, prakhya) jest funkcją guny sattwy (sattva). Zob. Js. i Jbh. II. 18.

26 Aktywność (pravrtti) jest funkcją guny radżas (rajas). Zob. Js. i Jbh. II. 18.

27 Stałość (sthiti) jest funkcją guny tamas (tamas). Zob. Js. i Jbh. II. 18.

28 Zob. wstęp s. XXIV-XXV, a także posłowie s. 340-342.

29 Niewiedza (ajnana) nie oznacza tutaj prostej negacji poznania, ale poznawanie w sposób błędny, nieprawdziwie ujmujące rzeczywistość. Jest więc ono również zjawiskiem świadomościowym. Por. Jbh. II. 5.

30 "Avairagya" znaczy dosł. "brak bezpragnieniowości", "niebezpragnieniowość".

31 Zaślepienie (mrok, moha) jest zanieczyszczeniem świadomości spowodowanym dominacją tamasu.

32 Zob. posłowie s. 343-344.

33 Zob. Js. i Jbh. IV. 29, 30 i Jbh. IV. 32.

34 "Moc podmiotu świadomości (citiśakti) to inaczej "widz" (drastr), czyli istotny podmiot poznający. Por. Jbh. I. 3. Zob. posłowie s. 344-348, 357-358.

35 Por. Jbh. IV. 33.

36 Nie ulega" zmieszaniu nawet z najsubtelniejszą z gun, czyli sattwą. Zob. Js. III. 35. Por. także posłowie s. 345.

37 Zob. Js. i Jbh. II. 20 oraz posłowie s. 344-348.

38 Poznanie rozróżniające (vivekakhyati) polega na bezpośrednim poznaniu, że purusza (absolutny podmiot, byt podmiotowy) jest różny od gun (istotnych komponentów, a zarazem arche wszelkiej rzeczywistości przedmiotowej). Jest ono zarazem ostatecznym środkiem prowadzącym bezpośrednio do wyzwolenia duchowego (moksa), czyli osiągnięcia stanu jogi bez uświadomienia (asamprajnata). Por. posłowie s. 347-348.

39 Poznanie rozróżniające jest bowiem również zjawiskiem świadomościowym, jako że ma naturę guny sattwy, a zatem także ma być powściągnięte, w wyniku czego nastaje joga bez uświadomienia (asamprajnata). Por. Js. i Jbh. II. 26, 27, 28.

40 Każde zjawisko świadomościowe zostaje zapamiętane w dyspozycyjnej sferze świadomości (cetas), lub – mówiąc językiem psychologii głębi – w sferze podświadomej [w stosunku do aktualnej świadomości zjawiskowej]. Owe twory podświadome nazywają się sanskarami (samskara). Sanskary mają taką naturę, że prą do fenomenalizacji, dając znów zjawiska – przypomnienia. W ten sposób kręci się koło sanskar i zjawisk. Właściwie są one jednej natury. Różnią się tylko oznakami czasowymi. Gdy zjawisko przyjęło oznakę czasu przeszłego, to stało się sanskarą. Gdy sanskara przyjęła oznakę czasu przeszłego, to stała się zjawiskiem. Sanskary stanowią zatem cały "magazyn" pamięciowy. Świadomość działa na zasadzie: zjawisko -→ sanskara → zjawisko itd., aż do stanu powściągnięcia, w którym pozostałe sanskary już się nie fenomenalizują. [L. C.]

41 Por. Js. i Jbh. 1.18.

42 Podaje się tu dwa stopnie jogi, czyli ujarzmienia zjawisk świadomościowych. Zob. wstęp s. XXXVIII i posłowie s. 346-347.

43 Wyraz "atman" znaczy dosłownie "duch", "samo ja", "się", "dusza", a stąd także "istota", "właściwa natura" [jako synonim do "svarupa"]. [L. C.]

44 Intuicyjna świadomość (buddhi), jak wynika z całego kontekstu, jest bierną, czystą sferą świadomości; jest siłą guny sattwy, która jest właściwą naturą i podłożem wszystkich stanów i zjawisk świadomościowych. Jest zatem najgłębszą warstwą świadomości, "na tle" której jak gdyby odbywają się wszelkie procesy świadomościowe. Intuicyjna świadomość (buddhi) jest zarazem "najwyższym" instrumentem poznania, gdyż ona ujawnia puruszy jego absolutną odmienność od sattwy [a więc i od siebie samej] i pozostałych gun w poznaniu rozróżniającym (vivekakhyati).

45 Kajwalia (jedyność, absolutna wolność, kaivalya) ma miejsce wtedy, gdy 'siła istotnego podmiotu świadomości (citiśakti) pozostaje w 'swojej właściwej naturze (swojej istocie, svarupa). Jest tylko purusza, dla którego guny są puste (śunya), nie istnieją. Zob. Js. IV. 34. Por. posłowie s. 357-358.

46 Stan wyłonienia (vyutthana) świadomości jest wtedy, gdy występują 'zjawiska świadomościowe (vrtti).

47 W stanie wyłonienia świadomości 'siła podmiotu świadomości (citiśakti) występuje jako widz zjawiskowy, który jest odbiciem puruszy (widza w swojej naturze) w gunie sattwie. Zob. posłowie s. 358.

48 Wyraz "itaratra" znaczy dosłownie "w drugim miejscu [ale też: wypadku] z dwu [możliwych]". Pochodzi od "itar" – "drugi z dwóch" [por. łac. "iterum"] i sufiksu -tra oznaczającego okoliczność miejsca [ale takżełlokatyw w jakimkolwiek innym znaczeniu].

Zatem te dwa zdania (sutry 3 i 4), jedno mające okolicznik "wtedy (w tym wypadku)", a drugie: "w drugim – z tych dwu – wypadku", należy potraktować jako dysjunkcję, którą zaznacza wyraz "albo" między tymi dwoma zdaniami, a "wtedy" oznacza implikację, której racją jest sutra 2, a następstwem są sutry 3 i 4, te ostatnie pozostając do siebie w stosunku dysjunktywnym, jako dwa człony dysjunkcji. Jest to nowe tłumaczenie "itaratra" w sutrze 4, ściślej, a zarazem przejrzyściej oddające treść (znaczenie) tych sutr, i dopiero w tej postaci jest zgodne z komentarzem Wjasy. Dotychczas tłumaczono: "innym razem", "w przeciwnym razie" i sugerowano czytelnikowi, że odnosi się to do sytuacji innej niż w sutrze 2. Prowadziło to badaczy w konsekwencji do tłumaczenia sutry 4: "...przyjmuje postać zjawisk", "...utożsamia się ze zjawiskami" [terminu "zjawisko" nie używano, ale pokrewne: "fala", "stan", "funkcja", "modyfikacja"], a więc w liczbie mnogiej, a przecież widz (drastr) występuje w postaci tylko pojedynczego zjawiska, jak to zresztą wynika z rozumienia "widza" w innych sutrach i komentarzu Wjasy. Poza tym nowe tłumaczenie zaspokaja życzenie Wjasy, ażeby przez jogę rozumieć samadhi z uświadomieniem (samprajnata) i bez uświadomienia (asamprajnata), a przy tym termin "joga" nie będzie nieadekwatny ("za ciasny") dla pozostałych sutr. [L.C.] Por. posłowie s. 346 i n.

49 W widzeniu rozróżniającym (vivekakhyati) absolutny podmiot (puruszę) od wszechprzedmiotu również świadomość z racji swojej natury staje się przedmiotem widzenia. Por. Js. II. 18.

50 Uciążliwości (klesa), zwane inaczej pięcioczłonową niewiedzą. Są to: niewiedza (avidya), świadomość "jestem" (asmita), pragnienie (raga), awersja (dvesa) i przyzwyczajenie (abhiniveśa). Zob. Js. i Jbh. II. 3-8, a także wstęp – s. XXVII-XXXIV.

51 Złoże karmiczne (karmaśaya) to zmagazynowany w dyspozycyjnej sferze świadomości (cetas) zbiór czynów dobrych i złych [wartościowanych w ich aspekcie moralnym], brzemiennych z kolei w odpowiedni [przeżyciowy] skutek dla sprawcy. Por. przyp. I.18.

52 Sanskary (samskara) – twory dyspozycyjne świadomości; to, co nagromadzone (akumulowane)

pod wpływem zjawiska świadomościowego; ślad po zjawisku świadomościowym, który a kolei jest przyczyną zjawiska. [L. C.] Zob. przyp. I.40.

53 Waczaspati w komentarzu "Tattvavaiśaradi" wyjaśnia, że zjawisko świadomościowe ma charakter złożonej całości, a jego elementów, jak miary poznawcze itd., jest pięć. Przeto jego elementy składają się na zjawisko świadomościowe pięciodzielne, czyli złożone z pięciu części. Chociaż zjawisk świadomościowych, należących do wielu świadomości (citta), jest niezliczona ilość, to jednak elementów zjawisk świadomościowych jest tylko pięć, a nie więcej. Za pomocą nieszkodliwych powściąga się (niweczy się) szkodliwe, zaś te pierwsze – przez wyższą bezpragnieniowość. Por. Js. 1.16. [L. C.]

Z kontekstu wynika, że tylko jeden rodzaj zjawisk świadomościowych, a mianowicie poznanie prawdziwe (pramana) [i ewentualnie jego przypomnienie], jest nieuciążliwy (nie nacechowany uciążliwościami, aklista). Pozostałe zjawiska zaliczają się do uciążliwych.

54 Por. wstęp s. XXIII-XXVI, a także posłowie s. 339-340.

55 Por. wstęp s. XXVI.

56 W systemie jogi przyjmuje się pięć psychicznych narządów poznania – ekwiwalenty magiczne odpowiednich organów fizycznych i pięciu zmysłów. Są to: narząd słyszenia ("ucho", śrotra), narząd czucia ("skóra", tvac), narząd widzenia ("oko", caksus), narząd smaku ("język", jihva) i narząd węchu ("nos", ghrana). Przez naoczność (pratyaksa) za pośrednictwem narządów psychicznych (indriya) objaśnia komentator tylko "zwykłą naoczność (lokapratyaksa). Inaczej wyglądałaby bowiem naoczność jako poznanie joginów i Iśwary, która jest bez udziału narządów psychicznych. Gdy nie ma zupełnie związania w postaci uciążliwości (klesa) itd., zachodzi poznanie jednoczesne tego, co subtelne, oddzielone [innymi przedmiotami], przez sattwę świadomości absolutnie czystą i mającą wszelki przedmiot [ujawniony]. Zgodnie z tym powiedziano w Js. III. 54: "To poznanie (jadna) zrodzone z rozróżniania (viveka) jest wyzwalające (taraka), ma wszelki przedmiot (ma wszystko za przedmiot, sarvavisaya), ma przedmiot na wszelki sposób (sarvathavisaya) [poznany] i jest jednoczesne (bez następstwa czasowego, akrama)". A zatem nie przyjmuje się w Js., że naoczność (pratyaksa) odbywa się za pośrednictwem narządów psychicznych (indriya). Autor "Jogabhaszji" ponadto w komentarzu do sutry I. 49 podaje, że zwykłą naocznością nie ujmuje się rzeczywistości subtelnej. [L. C.]

57 Nie przyjmuje się tu absolutnej różności (odmienności) rzeczy (artha). Każda rzecz składać się ma z tego, co szczególne (indywidualne, viśesa), i z tego, co wspólne (ogólne, samanya). To, co szczególne, stanowi podstawę poznania naocznego (pratyaksa). Natomiast to, co ogólne (wspólne), stanowi podstawę poznania rozumowego danej rzeczy. Por. Jbh. III. 44 i 47.

58 Zob. Jbh. II. 17 i 20.

59 "Anumana" [etymol. znaczy "mierzenie według (podług) czegoś", "poznanie pośrednie"] dotychczas tradycyjnie tłumaczono jako "wnioskowanie" ("inference") – jak się wydaje niezbyt ściśle, skoro z definicji Wjasy wynika, że istotą anumana jest nie tyle rozumowe wnioskowanie, ile intuicyjne chwytanie podobieństwa, co jeszcze można by określić mianem wnioskowania przez analogię. Wnioskowanie, czy w ogóle rozumowanie w naszym pojęciu, należy tu do tzw. fantazjowania (vikalpa) – jako będące następstwem poznania słów. Por. Js. I. 9. [L. C.]

60 Jest to typowe przykładowe imię, jak np. w naszym języku Jan.

61 Zob. wstęp s. XXVII-XXXV.

62 W Js. i Jbh. II. 3-13.

63 Por. wstęp s. XXXV-XXXVI.

64 'Podpora uświadomienia (alambana) jest tym intencjonalnym przedmiotem, który "zabarwia" świadomość empiryczną (citta) poprzez odbicie, "nachodzenie" na nią.

65 "Pratjaja" (pratyaya) – dosł. "nachodzenie" [odbicia na świadomość]. Pratjaja jest to zjawisko 'intuicyjnej [sfery] świadomości (buddhi) polegające na biernym odbiorze, zabarwieniu, czy odbijaniu [jak w wypadku kryształu], czy to podmiotu, czy przedmiotu. [L. C.]

66 Przez "nidra" należy rozumieć zatem sam stan snu bez marzeń sennych. [Marzenia senne lub stan snu z marzeniami określa się tu wyrazem "svapna". Zob. Js. I. 38.] Podkreśla się tu, że stan głębokiego snu też zalicza się do zjawisk świadomościowych, chociaż jest to stan pustki. Ponieważ jest on sferą przysłaniającą wyższe stany świadomości, musi być również powściągnięty. [L. C.] Por. wstęp s. XXXVI-XXXVII.

67 Dosł. [etymol.]: "sprawianie «nieokradania»" [czuwanie, żeby inne zjawiska świadomościowe

nie "okradały" danego zjawiska z treści przeżycia, i w tym sensie komentuje Waczaspati]. [L. C.]

68 Mówiąc językiem K. Twardowskiego, którego podział bardzo przypomina ten podany w tekście, byłoby to przedstawienie odtwórcze nienaoczne. [L. C.]

69 Przypomnienie może być "piętrowe" – przypomnienie przypomnienia, itd. [L. C.]

70 W Js. i Jbh. II. 3-17.

71 Analogiczne porównanie występuje m. in. u Jamesa ["The Principles of Psychology", 1890, I. 105]: "stream of thought" ("prąd, strumień świadomości"). [L. C.]

72 "Viveka" – poznanie rozróżniające i oddzielające "widza" (drastr) od przedmiotu "widzenia" (drśya), jako że właściwa natura "widza", czyli purusza, jest różna od gun i ich kombinacji. [L. C.]

73 Z wypowiedzi komentatorów i z całego kontekstu wynika, że chodzi tu o subtelny akt woli, możliwy przy wielkiej a zarazem subtelnej energii psychicznej, skupiający świadomość, ściślej – jej zjawiska, w coraz to bardziej jednolity i prosty stan. Jest to niejako cofanie zjawiskowej świadomości wstecz, do jej źródła, podstawy, czyli do prapoznania (prajad). [L. C.] Por. wstęp s. XL..

74 "Tapas" etymol. znaczy "żar". Jest to trzecia z nijam, czyli praktyk ascetyczno-mistycznych [por. Js. i Jbh. II. 32], a także jeden z elementów krijajogi [por. Js. i Jbh. II. 1]. Wg Jbh. polega na cierpliwym znoszeniu par przeciwieństw jak głód i pragnienie, chłód i upał itp. Dzięki ascezie oczyszcza się świadomość z pragnień, awersji i przywiązań do przedmiotów. Należy ją stosować na tyle, na ile nie zakłóca uciszenia świadomości. [L. C.] Por. wstęp s. XLIII i XLVI.

75 Brahmaczarja to czwarta z jam, czyli zasad moralnych, których praktykowanie stanowi pierwszy stopień ośmiostopniowej ścieżki jogi. Polega ona na wstrzemięźliwości zmysłowej.

Wg Js. II. 38 ugruntowanie się w brahmaczarji ma zapewnić moc duchową (virya), co Jbh. tłumaczy jako zdolność czynienia cudów, m. in. zdolność bezpośredniego (telepatycznego) przekazywania swoich stanów duchowych uczniom. W wielu współczesnych szkołach jogi przez brahmaczarję rozumie się po prostu życie w celibacie. Wg Jbh. polega ona na opanowaniu "ukrytej władzy rozrodczej", co można by rozumieć jako opanowanie żądzy seksualnej w podświadomości. [Np. w szkołach tantrycznych jogin ma osiągnąć zdolność dowolnego panowania nad nasieniem w czasie kopulacji.] [L. C.] Por. Jbh. II. 30 i 38.

76 Można tłumaczyć też: "...gdy uprawia je z zupełnym oddaniem". [L. C.]

77 Zob. Js. i Jbh. I. 19 i III. 26. Por. także posłowie s. 342-343.

78 Mowa tu o reinkarnacji (samsara). Zob. posłowie s. 325-326.

79 W pierwotnej wersji, w rękopisie tłumaczenia jest: "... – Z ŚWIADOMOŚCIĄ". Ze względu jednak na konsekwentnie wprowadzoną przez tłumacza we wszystkich ostatnich publikacjach i notatkach zmianę tłumaczenia terminu "samprajnata" na "z uświadomieniem", zdecydowałem się na uwzględnienie jej w całym tekście "Jogasutr" i "Jogabhaszji". Por. również słownik terminów.

80 Zob. przypis 53 do posłowia – s. 367.

81 Waczaspati daje przykład na grube doznanie (sthula abhoga): wyobrażanie sobie Czteroramiennego (Wisznu); a zatem wyobrażenie nie tylko spostrzegawcze, lecz również odtwórcze [z pamięci] lub wytwórcze. [L. C.]

82 Przedmiotem tego doznania [wg Tattv.] jest 'pięć subtelnych elementów (suksmabhuta, tanmatra), będących podstawą tych "grubych". Por. wstęp s. LI.

83 Waczaspati objaśnia, że świadomość jedynie siebie samego (ekatmika) jest wtedy, gdy przedmiotem uświadomienia (visaya) jest podmiot ujmowania (podmiot poznania, grahitr). Zachodzi wtedy utożsamienie zjawisk sattwy [oczyszczonej już z tamasu i radżasu] z widzem zjawiskowym. Jest to "ja" już jedno, ale jeszcze względne, bo w stanie niewiedzy. [L. C.] Por. posłowie s. 352, 359 i n.

84 Zob. wstęp s. XLI.

85 Ze względu na inną możliwość rozumienia terminu "bhava" – jako "istnienia", "egzystencji [światowej]" [por. słownik terminów], Leon Cyboran dał jeszcze inne tłumaczenie tej sutry:

"NACHODZENIE ŚWIATA U BEZCIELESNYCH I ROZPUSZCZONYCH W PRAKRTI

[F. r.:] U bezcielesnych (bogów) i rozpuszczonych w prakrti nachodzi na świadomość [odbicie], które stanowi tzw. świat (całą egzystencję)."

86 Jest to nazwa specjalnego rodzaju istot wyższych lub joginów. Z kontekstu wynika, że prakrti należy tu rozumieć jako tożsame z elementami (bhuta). [L. C.] Zob. Js. i Jbh. III. 43 oraz Jbh. III. 26.

87 Wiara w subtelniejszą rzeczywistość, której się jeszcze nie doświadczyło, a już się przeczuwa. [L. C.]

88 Jak wynika z definicji kontemplacji (dhyana) w sutrze III. 2, istotą jej jest jednostajność przeżycia, do czego prowadzi nieustanne przypominanie (pamięć, pamiętliwość), określone w Js. I.11 jako nie dopuszczające do zaniku przeżytego przedmiotu. A zatem nieprzerwana pamięć (doskonała pamiętliwość, smrti) jest kontemplacją (dhyana).

88 Jest to tłumaczenie zgodne z intencjami Jbh., której autor interpretuje Iśwarę jako najwyższego i wolnego puruszę [zob. Jbh. I. 24],. z czego prawdopodobnie wnioskuje, że skupienie na Iśwarze [zob. następna sutra] jest najskuteczniejszym środkiem do skupienia. Odmienne jednak rozumienie Iśwary mamy w Js. [zob. następny przypis]. Ponadto Js. I. 12-16 jako najbardziej bezpośredni sposób na powściągnięcie zjawisk świadomościowych [dla uzyskania jogi z uświadomieniem] podają podwójny środek: ćwiczenie jogiczne (abhyasa) i bezpragnieniowość (vairagya), których dopiero wyższe formy prowadzą do najwyższego stopnia jogi – bez uświadomienia. [Por. wstęp s. XL-XLI.] Dlatego też, a także ze względu na inne sutry, Leon Cyboran dał jeszcze inne tłumaczenie Js. I. 22:

"Z POWODU SŁABOŚCI, ŚREDNIOŚCI I NADMIERNOŚCI – STĄD WŁAŚNIE ZRÓŻNICOWANIE

[P. r.:] Ponieważ jedni są słabi w dążeniu do jogi, drudzy – średni; a jeszcze inni – nadzwyczaj silni, dlatego też są różne metody (ścieżki) jogiczne."

Taka interpretacja tej sutry uzasadnia również celowość podawania w wielu następnych sutrach szeregu łatwiejszych i pomocniczych środków do uzyskania stopnia jogi.

90 Skupienie na Iśwarze (iśvarapranidhana) objaśnia sutra I. 28 [zob.]. Iśwarapranidhanę można rozumieć jako oddanie się Iśwarze – Bogu [zob. następny przypis], gdyż ten, kto utożsamia się z indywidualnym organem świadomościowym, czy indywidualnym ciałem, musi przyjąć, że Iśwara jest inną istotą. W tym też sensie objaśnia Iśwarapranidhanę Jbh. II. I i 32. Ale wg "Jogasutr" Iśwara jest naszym guru wewnętrznym, najgłębszym "ja" w naszej świadomości, naszą prawdziwą jaźnią ujętą od strony naszej empirycznej świadomości, a więc naszą najgłębszą naturą. Dlatego skupienie na niej jest wyższym stopniem Iśwarapranidhany. [L. C.] Z Js. I. 29 i II. 45, które opisują rezultat tego skupienia, i z całego kontekstu wynika, że doprowadzić może ono aż. do stanu jogi z uświadomieniem (samprajnata), a więc do stanu Iświary. Nie doprowadza jednak bezpośrednio do jogi bez uświadomienia (asamprajnata).

91 "Iśwara (Iśvara)" dosł. znaczy "pan", "władca". W różnych systemach indyjskich jest nazwą Boga osobowego w różnych odmianach znaczeniowych jako Pana, Pana Boga.

Pojęcie Iśwary w Js., jak w większości systemów indyjskich, nie odpowiada rozumieniu Boga w filozofii europejskiej. Nie jest on przyczyną świata, ale tylko jego zarządcą i "Panem" dusz. Iśwara, zgodnie z definicjami "Jogasutr" i według oryginalnej interpretacji autora przekładu [różniącej się tu od interpretacji Wjasy], jest "widzem" zjawiskowym, 'wtórnością puruszy (purusaviśesa), panem iśvara, prabhu) zjawisk świadomościowych, Bogiem osobowym jogi, który jest najwyższym "ja", ale danym w świadomości. Pod względem istoty jest on tożsamy z puruszą, ale aktualnie jest wszechpoznający.[L. C.] Zob. posłowie s. 350-355.

92 Jest to nowa interpretacja terminu "purusaviśesa". Zob. posłowie s. 350-355.

93 Uciążliwości są objaśnione w Js. i Jbh. II. 3 i n. Por. także wstęp s. XXVIII-XXXI.

94 Te potrójne więzy Tattv. i Viv. określają terminami: 1) "prakrta", tzn. "pochodzące od pierwiastków twórczych (prakrti)", 2) "vaikarika" – "pochodzące od wytworów [prakrti]" i 3) "daksina" – "odnoszące się do rytualnej opłaty". Wg Waczaspatiego pierwsze odnoszą się do rozpuszczonych w prakrti (prakrtilaya), drugie – do bezcielesnych (videha), a trzecie – do mających doznanie boskie (niebiańskie, divya) lub zwykłe (adivya).

95 Autorytatywne nauki duchowe, ułożone w traktaty, których treścią i celem jest wyzwolenie (moksa, kaivalya).

96 Zob. posłowie s. 353-354.

97 W oryginale – "atindriya", co można przetłumaczyć również "ponadumysłowy", skoro termin "indriya (organ psychiczny, lub świadomościowy)" obejmuje również jako jedenasty – umysł (manas). [L. C.]

98 Czyli z ksiąg przekazujących poznanie prawdziwe, jako ułożonych przez osoby mające bezpośrednie lub pośrednie poznanie prawdy.

99 Rękopis przekładu zawiera również inną wersję tego zdania: "Z autorytatywnych ksiąg powinno się wyszukać dla niego (Iśwary) 'pierwotny znak szczególny (samjnadiviśesa), taki, jaki się stosowało

(praktykowało, poznawało, pratipatti)."

100 Joga, jak wiele innych, systemów indyjskich, przyjmuje cyklizm powstawania i zaniku świata. Choć świat nie ma początku ani końca, poszczególne jogo fazy – stworzenie (faza przejawu świata, sarga) i rozpuszczenie (przerwa w stworzeniu, pralaya) są ograniczone w czasie.

101 w tym wypadku [jest to cytat z innego dzieła] termin "purusa" jest rozumiany w zupełnie innym znaczeniu niż w Js. i Jbh.

102 Zob. posłowie s. 325-326.

103 Nirmanacitta jest to świadomość wytworzona przez jogina aktem woli z asmity, czyli świadomości "jestem" – por. JB. i Jbh. IV. 4. Jak objaśnia to pandit Gopinath Kaviraj [w "Aspects of Indian Thought", Burdwan 1966] za pośrednictwem takiej wytworzonej świadomości wiedzący (mający bezpośrednie poznanie prawdy) przekazują swoje poznanie uczniom.

104 "Bhagawan (Bhagawant, Bhagawat)" – etymol. "szczęśliwy", "czcigodny", "boski", "święty". Tytuł przydawany w hinduizmie najwyższym bóstwom, jak Wiśznu lub Siwa, w buddyzmie – Buddzie, w dżinizmie – Dżinie. Zarówno dawniej, jak i dzisiaj obdarza się w Indiach tym tytułem najbardziej szanowanych mistyków lub mędrców, o których się sądzi, że osiągnęli wyzwolenie duchowe (mokszę, kajwalię) lub są wcieleniem wysokiego bóstwa, czyli awatarem. [L.C.]

105 Chodzi tu o Kapilę, wg tradycji indyjskiej twórcę sankhji, czy też raczej sankhjajogi. Waczaspati przytacza takie tradycyjny pogląd, wg którego Kapila był awatarem (wcieleniem) Wisznu.

106 Asuri był – wg tradycji – bezpośrednim uczniem Kapili. Był zatem drugim w kolejności nauczycielem sankhjajogi.

107 Waczaspati przypisuje ten cytat Pańczasikce – starożytnemu autorytetowi sankhji, którego dzieła najprawdopodobniej nie zachowały się w całości do dnia dzisiejszego.

108 Guru to nauczyciel, ale i mistrz, który mówi z własnego doświadczenia, z naocznego wszechpoznania rzeczywistości, i przekazuje swoje poznanie uczniom. W Indiach od czasów starożytnych pozycja, stan guru jest źródłem, natchnieniem dla filozofii i religii, a zarazem ich kresem.

Stan guru i pojęcie "guru" są w filozofii indyjskiej ważniejsze niż stan Boga, czy pojęcie "Bóg". Od dawien dawna [zapewne jeszcze od czasów przedaryjskich] do chwili obecnej w religiach indyjskich i również w jodze przez guru – zależnie od poziomu duchowego – rozumie się: 1) mędrca (wyzwolonego lub bezpośrednio poznającego prawdę), 2) Boga (Iśwarę), 3) własną najgłębszą świadomość, nasze wewnętrzne "ja", przejawiające się jako światło duchowe w naszej empirycznej świadomości. [L. C.]

109 Zob. wstęp s. XLII.

110 Dosł.: "mający [poznanie prawdziwe] przejęte" (agamin) [od innej osoby, która ma poznanie bezpośrednie lub pośrednie].

111 Najprawdopodobniej chodzi tu o ekwiwalencję magiczną [jak w Wedach itp.]. Waczaspati podaje, że wszystkie inne słowa mają zdolność określania (oznaczania) rzeczy wszelkiego rodzaju. Stały jest bowiem ich związek z wszelkimi rzeczami. Ale w wypadku Iśwary i mistycznej zgłoski zgoda Iśwary jest zarówno przejawieniem się (wyrażeniem się), jak i określeniem (oznaczeniem). [L. C.]

112 Zob. wstęp s. XLII.

113 Zob. Js. i Jbh. I. 30.

114 Zob. Jbh. II. 17 i 20.

115 Dhatu (dhatu) – element podtrzymujący ciało, humor. W medycynie indyjskiej, zwanej ajurwedą ("wiedzą o długim życiu"), i w hathajodze wymienia się 3 dhatu, czyli humory, zwane też "dosa" [por. Jbh. III. 29]: 1) "wiatr" (vayu lub vata), 2) "żółć" (pitta) i 3) "flegma" (ślesman lub kapha). Nadmiar jednego dhatu wywołuje niedobór pozostałych, i na odwrót. Nadwyżka lub niedobór dhatu, które nie pociągają za sobą cierpienia lub schorzenia ciała, są normalną miarą dhatu, choroba zaś jest symptomem przekroczenia tej miary. Przyczyną zakłócenia 'proporcji dhatu (dhatuvaisamya), a w wyniku tego – choroby, jest 'nadmierne użycie (atiyoga) zmysłów, niewrażliwośó (ayoga) zmysłowa lub łączenie zmysłów z nieodpowiednim przedmiotem (mithyayoga); bardzo ważne jest tu też odpowiednie jedzenie i jego smaki. Ostateczną przyczyną choroby jest niewłaściwe użycie inteligencji. Celem ajurwedy jest zalecenie takiej diety, lekarstw i trybu życia, aby równowaga dhatu mogła być utrzymana, a jeśli jej nie ma – aby została przywrócona. Wg jogi chorobę jako pierwszą z przeszkód w skupieniu duchowym usuwa się przy pomocy hathajogi. Dhatu są też ekwiwalentami magicznymi odpowiednich sił przyrody i stanów psychicznych. [L. C.]

116 Ajurweda (medycyna indyjska) wylicza siedem rasa [zwanych także czasem "dhatu"] [por. Jbh. III. 29], stanowiących podstawowe składniki ciała. Są one następujące: 1) rasa – sok (mlecz) pokarmowy, zawierający limfę, 2) rakta – czyli krew [zwłaszcza hemoglobina], 3) mamsa – tkanka mięśniowa, 4) medas – tkanka tłuszczowa, 5) asthi – tkanka kostna, 6) majja – szpik kostny i 7) śukra – nasienie [u mężczyzny] lub jajo [u kobiety]. Pozostają one w ciele każdego człowieka w odpowiedniej proporcji, zachwianie której jest czynnikiem chorobotwórczym.

117 Psychiczne narządy poznania i działania – ekwiwalenty magiczne odpowiednich organów fizycznych i pięciu zmysłów. Zob. przyp. 57 do posłowia s. 368.

118 Nierobienie postępu na drodze jogi. [L. C.]

119 Błąd poznawczy jest poznaniem, które nie dociera do sfery poznania prawdziwego, czyli do rzeczywistości takiej, jaka jest. W tej sferze świadomości nie odróżnia się prawdziwego podmiotu widzenia (drastr) od przedmiotu widzenia (drśya). Por. Js. i Jbh. I.8 oraz wstęp s. XXVII-XXIX.

120 Jest to tzw. trojakie cierpienie, znane z traktatów sankhji.

121 Drżenie ciała jest wg jogi symptomem napięcia, gdy odczuwa się przebiegające przez nie rozluźnione ciało bioprądy (siłę życiową, prana). Dla usunięcia tego napięcia Js. proponują ćwiczenie doskonałej asany (pozycji jogicznej), której powinno towarzyszyć rozluźnienie napięcia. [L. C.] Por. Js. i Jbh. II. 46, 47 i 48 oraz wstęp s. XLVII.

122 Już na skutek wstępnych praktyk oczyszczających (uspokajających) świadomość następuje zwolnienie biegu prany (siły życiowej) i przez to – zwolnienie wdechu i wydechu. Zupełne zatrzymanie biegu prany, czemu towarzyszy unieruchomienie oddychania, jest wynikiem pranajamy (powściągnięcia prany). [L. C.] Zob. Js. i Jbh. I. 34, II. 49-53, a także wstęp s. XL VII-XL VIII.

123 Zob. przyp. I.14.

124 Tattwy (pierwiastki rzeczywistości) omawia Jbh. II. 19. Zob. także przyp. 57 i 58 do posłowia s. 367-368.

125 Tj. "Jogasutry".

126 Dharma, czyli prawość, dobro, cnota, rozumiana tu jest jako stała dyspozycja psychiczna, która jest wynikiem oczyszczenia świadomości z tamasu i radżasu.

127 Jbh. utożsamia tutaj prane (siłę życiową, prana), zwaną inaczej "vayu" ("tchnienie", "wiatr") z oddechem, który wg samych Js. jest tylko zewnętrznym symptomem rozproszenia świadomości i wtórną funkcją prany. [Lepiej już opisuje prane Jbh. III. 39.] Z całego kontekstu Js. wynika jednak, że prana rozumiana jest jako subtelna siła życiowa, krążąca pomiędzy świadomością a subtelnym ciałem. Por. wstęp s. XLVIII. Zob. Js. i Jbh. II. 49 – 53.

128 Z samych Js. wynika, że powściągnięcie prany (pranayama) nie jest ćwiczeniem oddechowym, lecz zatrzymywaniem i powściąganiem subtelnej siły życiowej (prany, prana). Nie polega wcale na wciąganiu powietrza do płuc lub wdychaniu jakiejś subtelnej energii z zewnątrz z powietrza. Natomiast ćwiczenie, zatrzymywania oddechu jako pomocnicze do pranajamy może mieć miejsce [jak to wynika z Js. i Jbh. II. 49] dopiero, gdy po udoskonaleniu wcześniejszych stopni jogangi, przede wszystkim asany, nastąpiło rozluźnienie i zwolnienie oddechu. Zob. wstęp s. XLVII -XLVIII.

129 Istnieje odmiana tekstu: "...sthitinibandhani", nie zmieniająca sensu sutry.

130 Dharana (dharana), czyli przykucie uwagi, jest to związanie świadomości z miejscem. Zob. Js. i Jbh. III. 1.

131 Przedmiotem doznania są tu najsubtelniejsze ekwiwalenty pięciu wrażeń zmysłowych. Są to tzw. elementy subtelne (suksmabhuta). Por. przyp. 58 do posłowia – s. 368.

132 Lotos serca (hrdayapundarika) – ośrodek naszej aktualnej świadomości. [L. C.]

133 Tattv. i Viv. przypisują ten cytat Pańczasikce (Pańcaśikha).

134. Prawdopodobnie chodzi tu o atomy przestrzeni (akaśa), która jako najsubtelniejszy żywioł, na którym kończy się rozciągłość, zbudowana jest z najdrobniejszych atomów.

135 Grube [elementy] (sthula), lub inaczej "wielkie elementy" (mahabhuta), to pięć żywiołów, czyli: przestrzeń (przestwór, akaśa), powietrze (wiatr, vayu), ogień (agni), woda (udaka, ap) i ziemia (bhumi, prthivi). Są one pryncypiami odpowiednio pięciu wrażeń zmysłowych: dźwięku [również wewnętrznego], czucia, barwokształtu, smaku i woni, a także [wtórnie] pryncypiami świata fizycznego w różnych stanach materii. Żywioły tworzą cały mikro- i makrokosmos, a zbudowane są z licznych atomów (anu). [L. C.] Por. Jbh. II. 19.

136 Por. posłowie s. 335.

137 Por. posłowie s. 334.

138 Subtelne elementy (stiksmabhuta, tanmatra) stanowią najsubtelniejsze ekwiwalenty pięciu wrażeń zmysłowych. Określa się je mianem "boskie (świetliste, divya)". Są to: "dźwięk" (śabda), "dotyk" (sparśa), "barwa" (rupa), "smak" (rasa) i "woń" (gandha). Są one pryncypiami pięciu żywiołów. [L. C.] Por. Jbh. II. 19.

139 Zob. przyp. I.135.

140 Owe poszczególne rzeczy (bheda) to konkretne, liczne przedmioty dane w zwykłym poznaniu, rozumiane tu jako wtórna wytwory pięciu żywiołów.

141 Zob. przypis 57 do posłowia – s. 367-368.

142 Zob. wstęp s. L oraz posłowie s. 335.

143 Z zestawienia tej definicji z definicją skupienia (samadhi) w Js. III. 3 wynika, że popadniecie w stan bez myślenia (nirvitarka samapatti) jest szczególnym rodzajem skupienia (samadhi). Por. wstęp s. L, a także posłowie s. 335.

144 Zob. wstęp s. LI oraz posłowie s. 336.

145 Zob. posłowie s. 338.

146 Dodano "boska (divya)" dla zaznaczenia, że chodzi o najsubtelniejsze ekwiwalenty wrażeń zmysłowych, dostępne w doświadczeniu dopiero bogom i joginom, którzy osiągnęli odpowiedni stopień poznania [tj. co najmniej samapatti savicara; zob. wstęp s. LI]. Por. także Js. III. 36 i 41.

147 "Tanmatra" znaczy dosł. "samo tylko to".

148 Akasia (przestrzeń, przestwór, akaśa) jest zasadą (podstawą, pratistha) dla wszystkich narządów psychicznych słyszenia, dźwięku wewnętrznego i wtórnych dźwięków w zwykłej przestrzeni. Cechuje ją niezasłanianie oraz wszechprzenikliwość. [Por. Jbh. III. 41 i 44.] Ma ona budowę atomową, przy czym atomy akasi są najdrobniejsze ze wszystkich atomów żywiołów, jako że jest ona najsubtelniejszym z nich.

Zazwyczaj termin "akaśa" tłumaczy się jako "eter" – w sensie subtelnej materii wypełniającej przestrzeń. Ponieważ jednak nie ma tu pojęcia pustej przestrzeni, a z całego kontekstu wynika, że akasia jest zasadą zwykłej przestrzeni ujmowanej przez umysł, wydaje się, że termin "przestrzeń" lepiej oddaje sens. Zresztą etymol. "eter" również znaczy "przestwór", "czyste niebo" itp.

149 Termin ten, typowy dla sankhji, nie pojawia się w Js., a w Jbh. występuje tylko trzy razy. Jbh. III. 47 identyfikuje ahankarę z asmitą (świadomością "jestem").

150 Zob. posłowie s. 338.

151 "Pradhana (pradhana)" w kontekście Jbh. jest synonimem "alingi", czyli "awjakty", tak jak w sankhji. Na temat znaczenia terminu "pradhana" w Js. zob. posłowie s. 343.

152 Zob. Js. i Jbh. II. 18.

153 Zasłona (avarana) jest funkcją guny tamas, a zamącenie (mala) – giiny radżas. Por. Js. i Jbh. IV. 31.

154 Zob. wstęp s. LI.

155 Wg odmiany tekstu w wyd. "Wiwarany" jest: "...błędnego (wypaczonego) poznania (viparyasajnana)".

156 W Jbh. I. 7.

DO KSIĘGI DRUGIEJ

1 Krijajoga, czyli ujarzmianie zjawisk świadomościowych przez działanie o wartości ascetyczno-mistycznej lub, być może w intencji autora "Jogasutr", ujarzmienie kriji (kriya) – funkcji radżasu (aktywności, zmienności w zjawiskowej świadomości). [Por. Js. II. 18.] Można by [zgodnie z kontekstem] rozumieć krijajogę również jako ujarzmianie karmana (czynu brzemiennego w skutek) w sensie przepalania więzów karmana. Por. Jbh. II. I i Js. II. 36, gdzie "kriya" występuje w znaczeniu karmana. Zazwyczaj "krijajogę" tłumaczy się jako "jogę [w sensie praktyki] czynu lub obowiązku moralnego czy religijnego. [L. C.]

2 Por. przyp. I. 74.

3 Wasany (vasana) to dyspozycje, będące zawartością 'dyspozycyjnej sfery świadomości (cetas) [zob. przyp. I. 17]. A zatem genetycznie są to sanskary [por. Jbh. II. 13 oraz przyp. I. 40], lecz nie

pojedyncze, a nagromadzone, "nawarstwione", jednego typu, tworzące nasz nawyk, przyzwyczajenie, skłonność, które też się fenomenalizują w ten sposób, że decydują o sposobie naszego przeżywania, poznawania rzeczywistości, o upodobaniach i awersjach. [L. C.]

4 Mantry (mantra) to krótkie i głębokie myśli duchowe. Powtarzanie (japa) mantry polega na subtelnym wnikaniu w jej treść [por. Js. I. 27 i 28], usiłowaniu pamiętania jej, przeżywaniu jej treści, co może dać kontemplacyjną wizję treści (znaczenia) mantry. [L. C.]

5 "Pavitra" znaczy dosł. "środek oczyszczający".

6 Iśvarapranidhana zdefiniowana jest również, choć nieco inaczej, w Jbh. I. 23 i II. 45. Por. także wstęp s. XLIV.

7 Czynów w szerokim rozumieniu jako wszystkich czynów psychicznych, wszelkich zjawisk świadomościowych; czyn fizyczny nie jest przecież oderwany od naszej świadomości, lub ewentualnie podświadomości. "Kriya" jest tu synonimem terminu "karman". [L. C.]

8 "Phala" znaczy "owoc", "skutek". Chodzi o skutek karmiczny, przejawiający się w tym lub przyszłym wcieleniu jako zjawisko świadomościowe [por. przyp. I. 18], Szerszy kontekst wskazuje, że w tym wypadku mowa jest o wyrzeczeniu się skutków przyjemnych (przeżyciowe), będących owocem czynów (moralnie) dobrych.

9 Krijajoga nie doprowadza zatem bezpośrednio do mądrości, poznania prawdziwego, czyli jogi z uświadomieniem. Osiąga tylko pewne stany skupienia (samadhi) będące ogniwami pośrednimi na drodze do jogi. [L. C.] Por. wstęp s. XLIII-XLIV.

10 Tzn. tracą zdolność do fenomenalizacji jako zjawiska świadomościowe.

11 Powrotna droga rozwoju (przeciwrozwój, pratiprasava), czyli wg Js. IV. 34 "przeciwstworzenie" gun, pustych dla puruszy, jest to kajwalia (jedyność, absolutna wolność), ponieważ guny mają służenie [tj. doznanie i uwolnienie] zakończone, a purusza nie wchodzi już ponownie w kontakt z sattwą intuicyjnej świadomości. Por. posłowie s. 357.

12 Por. Jbh. IV. 7.

13 Por. Js. i Jbh. II. 33.

14 Termin "nitya" rozumiany jest tu jako "niezmienność" ("stan niezmienny"), a nie "wieczność" ("bezczasowość"), ponieważ pragnienie, które jest dalszym tworem niewiedzy, ma cechę bezpoczątkowości (anaditva) [ale nie jest bez końca]. Por. Js. i Jbh. IV. 10. [L. C.]

15 Uczeni w siastrach, czyli autorytatywnych naukach duchowych.

16 Js. II. 15.

17 Cytat ten Waczaspati przypisuje Pańczasikce.

18 Również i ten cytat jest przypisywany przez Waczaspatiego Pańczasikce.

19 Istnieje również inna wersja tej sutry [w wyd. Tattv.] "sukhanuśayi, ragah" – co znaczy [w tłum. L. Cyborana] – "Pragnienie zasadza się na przyjemności".

20 W innej wersji tekstu [wyd. Tattv.] sutra ta brzmi: "duhkhanuśayi dvesah" – czyli [w przekł. L. C.] – "Awersja zasadza się na przykrości".

21 Autor "Jogabhaszji" ogranicza abhiniwesię tylko do przywiązania do życia [biologicznego], samozachowawczości. Zob. krytykę tej interpretacji we wstępie s. XXIX-XXX.

22 W odmianie tekstu jest: "Obym nie przestał być!" [L. C.]

23 "Svarasa" znaczyłoby w kontekście Jbh. II. 9 "zabieganie o siebie", a nie "ogólne własne upodobanie", "nawyk".

24 Zob. przyp. II. 4.

25 Wg mitu opisanego w Mbh. i puranach, Nahusza, zrazu król, dzięki ofiarom, żarliwej ascezie, medytacjom i odwadze zdobył zwierzchnictwo nad trzema światami. Naraził się jednak bogom, pragnąc posiąść Indrani – małżonkę Indry [dotychczasowego przywódcy bogów, który tymczasem w ukryciu odbywał pokutę za zabójstwo bramina]. Na skutek przekleństwa rysziego Agastji został strącony z nieba i przyjął postać węża.

26 Zob. Jbh. II. 12.

27 Zob. przyp. II. 3.

28 Cytat ten przypisuje Waczaspati Pańczasikce.

29 Ahankarę (ahamkara, "ja"-działający, "ja"-twórca) Jbh. utożsamia [jak wynikałoby z Jbh. III. 47] ze świadomością "jestem" (asmita) – pierwszym tworem niewiedzy (avidya). Por. wstęp s. XXVIII.

30 Mamakarę (mamakara, zasada tworząca "moje", posesywność?) Viv, objaśnia jako pratjaję (zjawisko intuicyjnej świadomości) "moje" w stosunku do przedmiotu świadomościowego, duchowego (cetana), jak i nieduchowego (acetana).

31 Zob. Js. i Jbh. II. 18.

32 Js. II. 15.

33 Por. Js. 11.17.

34 Por. Js. 11.25.

35 Nie przyjmuje się bowiem w jodze [w odróżnieniu np. od buddyzmu mahajanistycznego], że nasze "ja" zanika (ulega zniszczeniu) na rzecz absolutu, ale uważa się [jak w upaaiszadach], że właściwa natura (prawdziwy podmiot) wszystkich istot jest tożsama z absolutem. Wynika to stąd, że nie uznaje się tu absolutnej oddzielności "różnych" istot (przedmiotów). Naprawdę [tj. z punktu widzenia kajwalii (jedyności)] nie ma wielości istot czy dusz, ale jest jedna absolutnie prosta rzeczywistość (pełnia rzeczywistości), która jest podstawą, istotną naturą każdej istoty (rzeczy). [L. C.] Por. wstęp s. XXXVIII-XL.

36 Waczaspati i "Wiwarana" przypisują ten cytat Pańczasikce, tyle że prawdopodobnie wg Waczaspatiego kończy się on na pierwszym zdaniu.

37 Tzn. przedmiot przekłucia, przyczynę przekłucia i środek ochronny.

38 Zob. Js. i Jbh. II. 19. Por. także wstęp s. L-LI oraz posłowie s. 367.

39 Zob. komentarz do następnej sutry, a także posłowie s. 368.

40 Waczaspati przypisuje ten cytat Pańczasikce.

41 Zob. Js. i Jbh. III. 1.

42 Zob. Js. i Jbh. II. 9. Por. także wstęp s. XXIX-XXX.

43 Wydanie Tattv. zawiera odmianę stylistyczną tekstu: "... lingani gunaparvani".

44 Zob. posłowie s. 337 i 367.

45 Zob. posłowie s. 338 i 368.

46 Zob. posłowie s. 338.

47 Zob. przyp. I. 148.

48 Por. przypis 58 do posłowia – s. 368 oraz wstęp s. LI.

49 "Skóra" (tvac) jest narządem psychicznym czucia (dotyku).

50 "Język" (jihva) jest narządem psychicznym smaku.

51 Por. przypis 57 do posłowia – s. 367 – 368.

52 "Ręka" (pani) jest narządem psychicznym przekształcania przedmiotów lub też chwytania (ujmowania) przedmiotów.

53 "Noga" (pada) jest narządem poruszania się, czyli zmieniania miejsca, czyli przemieszczania się w stosunku do przedmiotów. [L. C.]

54 Funkcją psychicznego "narządu rozrodczego" (upastha) jest rozmnażanie przedmiotów, lub doznawanie rozkoszy.

55 Zob. Js. i Jbh. II. 6. Por. także w tęp s. XXVIII, przypis 58 do posłowia – s. 368 oraz samo posłowie s. 358.

56 "Awjakta" ("niezjawione") jest w sankhji synonimem "alingi". Por. posłowie s. 338-339.

57 "Pradhana" ("prapodstawa") jest również synonimem alingi w systemie sankhji. Co do znaczenia tego terminu w samych Js. zob. posłowie s. 343.

58 Zob. Jbh. III. 13.

59 Zob. posłowie s. 344.

60 Zob. analizę terminu "śuddha" w posłowiu – s. 345.

61 Forma rozwinięta przekładu zawiera nową interpretację tej sutry. Jest ona przedstawiona w posłowiu – s. 344-346.

62 Wg Waczaspatiego autorem cytatu jest Pańczasikha.

63 Por. posłowie s. 356 – 357.

64 Forma rozwinięta przekładu zawiera tłumaczenie zgodne z intencją Wjasy. Dlatego też różni się od dosłownego przekładu sutry, który stanowi oryginalną interpretację tłumacza. Zob. analizę tej sutry i jej możliwych interpretacji w posłowiu s. 355 – 358.

65 Autor "Jogabhaszji" przyjmując [w przeciwieństwie do Js.] wielość puruszów, przyjmuje w konsekwencji również, że guny w swojej istocie nie ulegają zniszczeniu. A zatem również odmiennie od samych "Jogasutr", jak to wynikałoby np. z Js. IV. 34. Odkrycie tej bardzo ważnej różnicy w poglądach obu traktatów jest dziełem Leona Cyborana. Zob. posłowie s. 348-358.

66 Vijnanabhiksu przypisuje ten cytat Pańczasikce.

67 Stwierdzenie to przypomina poglądy "Sankhjakariki" – najstarszego zachowanego traktatu sankhji, choć nie jest dosłownym cytatem.

68 Waczaspati w swym komentarzu [Tattv.] dodaje, że owe rozmaite alternatywy, przedstawione w tekście, pochodzą z traktatów sankhji [do dziś prawdopodobnie nie zachowanych].

69 W oryginale "mugdha", co etymol. znaczy "zagubiona", "głupia", "niedoświadczona", "prosta", ale również "piękna i czarująca" [młodością i niewinnością].

70 Jest to zwyczajowy tytuł, jakim żona obdarza męża [w oryg." "aryaputra"]. Opowieść odnosi się do praktykowanego w starożytnych Indiach prawa lewiratu (niyoga), według którego wdowę poślubiał brat męża.

71 Por. Js. I. 3.

72 Tzn. nie będzie tworzyło dyspozycji do poznawania w sposób błędny, ponieważ sanskary błędnego poznawania nie przejawią się już w postaci zjawiska świadomościowego.

73 Zob. przyp. I. 153.

74 Wg odmiany tekstu [w wyd. Tattv.] byłoby: "'Intuicyjna świadomość (buddhi) ma zadanie zakończone, guny nie podtrzymywane..." [L. C.]

75 Przyjmuje się tu bowiem, że ostatecznym celem pojawiania się gun jest służenie puruszy dla doznania i uwolnienia [zob. Js. II. 18]. Guny zatem działają, przejawiają się dopóty, dopóki ten cel nie zostanie zrealizowany. Zob. Js. i Jbh. IV. 32 i 34.

76 Czyli niewiedzy (avidya) itd. Por. Js. II. 3 i n., a także wstęp s. XXVII-XXIX.

77 Smrti to przechowywana w pamięci pokoleń tradycja W postaci olbrzymiej literatury, do której w szerokim pojęciu zaliczają się Wedangi (dodatkowe człony Wed [które same stanowią Śruti – Objawienie]), tj.: 1) śiksa (nauka właściwej artykulacji i wymowy), 2) chandas (wiedza o różnych, metrach stosowanych w Wedach), 3) vyakarana (gramatyka), 4) nirukta (etymologia), 5) jyotisa (astrologia) i 6) kalpa (wiedza o ceremoniach). Celem pierwszych dwu jest właściwe wymawianie i recytowanie Wed, następnych dwu – ich rozumienie, a ostatnich dwu – ich stosowanie w ofiarach itp. Ponadto do smrti zaliczają się teksty liturgiczne, obydwa eposy ["Mahabharata" i "Ramajana"], purany oraz tzw. "Nitiśastra", czyli teksty o treści polityczno-społeczno-ekonomicznej. Smrti różni się od Śruti, czyli Objawienia, tym, że jej pochodzenie jest zwykłe (ludzkie), a nie boskie.

78 Waczaspati objaśnia, że panuje się wtedy nad nasieniem nawet przy zbliżeniu płciowym; dodaje też, że podobnie inne organa psychiczne powinny być opanowane. [L. C.]

79 Kasty (jati) to bardzo liczne grupy (klany) zawodowo-społeczne, na które dzieliło się [i dzieli] społeczeństwo indyjskie.[Zob. A. L. Basham, "Indie", Warszawa, PIW 1964, s. 195-200.]

80 Szczegółowe metody oczyszczania (śauca) zewnętrznego, czyli stosowanego za pomocą środków zewnętrznych, podają traktaty hathajogi. Zob. wstęp s. XLVI.

81 Warto zauważyć, że ćwiczenie się w stanie zadowolenia (samtosa) zaleca się przed podjęciem praktyk ascetycznych. Nie mogą zatem te ostatnie być tu rozumiane jako dosłowne umartwianie się, lecz jako środki oczyszczające świadomość. Por. także Jbh. II. I, gdzie mówi się, że ascezę należy stosować na tyle, na ile nie zakłóca spokoju świadomości.

82 Wg Viv. j Tattv. zupełne milczenie (kasthamauna) wyklucza użycie nawet ręki, czy wszelkich innych zastępczych środków porozumiewania się. Natomiast milczenie formalne (akaramauna) dopuszcza używania środków zastępczych [wyklucza tylko mowę].

83 Viv. dodaje, że praktyki ascetyczne "stosuje się dla przeciwdziałania [zanieczyszczeniom spowodowanym czynami] sprzecznymi z prawością (dharma) lub liturgią (homa)".

84 Wg Viv. krechra ("umartwienie", "utrudzenie"), zwane inaczej "prajapatya", jest dwunastodniowym postem, w czasie którego przez pierwsze trzy dni jada się raz o świcie, przez następne trzy – o zmierzchu, przez następne trzy spożywa się tylko pokarm otrzymany bez zabiegania (proszenia), a w trakcie ostatnich trzech dni zachowuje się ścisły post.

85 Post księżycowy (cundrayana) praktykuje się przez jeden miesiąc księżycowy. Polega on na tym, że w pierwszym dniu, poczynając od pełni księżyca, spożywa się 14 kęsów jedzenia jednokrotnie, a każdego następnego dnia – o jeden kęs mniej, tak że przy nowiu dochodzi się do zera; a potem każdego następnego dnia spożywa się o jeden kęs więcej, dochodząc w końcu postu, przy następnej pełni do 14 kęsów. Czystą wodę można pić w dowolnym czasie i ilości. [L. C.]

86 Santapana ("rozgrzewanie") Viv. objaśnia jako tradycyjną pokutę polegającą na spożyciu sześciu specjalnych, rytualnie czystych, pokarmów, a także odbyciu całonocnego ścisłego postu.

87 Zatem wg Jbh. Iśwarapranidhana polegałaby na działaniu bezinteresownym, co przypomina tzw. karmajogę (jogę [bezinteresownego] czynu), znaną m. in. z "Bhagawadgity". Por. także Jbh. II. I oraz Js. i Jbh. I. 23 i przyp. I. 90.

88 Zob. Js. i Jbh. II. 34 oraz przyp. II. 90.

89 Js. I. 29.

90 Słabości (myśli, vitarka) to [jak wynika z następnej sutry] akty psychiczne i fizyczne przeciwne zasadom moralnym (yama), a więc stanowiące przeszkody na drodze do jogi. Są to zatem: krzywdzenie, nieprawda (kłamstwo), kradzenie, niewstrzemięźliwość i posiadanie.

91 Siddha to półbóg lub jogin obdarzony nadludzką mocą (siddhi). [L. C.] Zob. Js. i Jbh. III. 32.

92 Por. wstęp s. XLVI.

93 Cytat z Mbh. "Santiparvan" 174. 46 [wg wyd. kalkuckiego 1834-39], znajdujący się również w "Vayu Purdna" XCIII. 101 oraz "Lińga Purana" LXVII. 23.

94 Zob. Js. i Jbh. III. 45.

95 Zob. Js. i Jbh. III. 36.

96 Istnienie zjawiskowe, a nie siebie samego, czyli puruszy. [L. C.]

97 W tekstach hathajogi spotyka się dużą różnorodność w opisie poszczególnych asan. Wg Viv. pozycja lotosowa (padmasana) wygląda następująco: zgiąwszy lewą nogę kładzie się stopę na prawym udzie, podobnie prawą stopę – na lewym udzie. Tułów pozostaje wyprostowany, wzrok – skierowany na czubek nosa, usta przymknięte, czubek języka przytknięty do wewnętrznej strony przednich zębów, które nie stykają się ze sobą. Podbródek ma być oddalony od klatki piersiowej na szerokość pięści. Ręce umieszcza się na piętach, a dłonie składa w mudrę "żółwiową" (kacchapaka) lub brahmanjali.

Viv. dodaje, że inne asany są podobne i ogranicza się dalej do podania różnic [co uwzględniono w następnym przypisie].

98 Wg Viv. bhadrasana (pozycja miła) tym tylko się różni od poprzedniej, że najpierw umieszczamy prawą stopę na lewym udzie, a potem lewą – na prawym oraz prawą dłoń na lewej.

99 Wg Viv. i Tattv. w pozycji bohaterskiej (virasana) jedną nogę ugiętą stawia się [stopą] na ziemi, a drugą w tyle przyklęka.

100 Wg Viv. pozycja pomyślności (pozycja w formie swastyki, suastikasana) jest wtedy, gdy paluch prawej stopy umieszczony jest między udem a łydką lewej nogi, a paluch lewej stopy – pomiędzy łydką i udem prawej, w ten sposób, że oba stają się niewidoczne, a pięty lekko dotykają moszny.

101 Pozycję kija (dandasana) Viv. objaśnia jako siad z nogami i palcami stóp wyprostowanymi jak kij.

102 W pozycji 'z podpórką (sopaśraya) stosuje się, jak podaje Viv., różne podpory unieruchamiające ciało, np. pas materiału otaczający plecy i kolana lub inne.

103 Wg Viv. pozycja leżowa (paryanka) to leżenie z ramionami wyciągniętymi wzdłuż tułowia do kolan.

104 Pozycja kulikowa (krauńcanisadana) naśladuje siedzącego kulika [Viv.].

105 Wg Viv. pozycja (nisadana) słonia (hastin) bierze przykład z siedzącego słonia.

106 Pozycja wielbłądzia (ustranisadana) naśladuje siedzącego wielbłąda [Viv.].

107 Pozycja zrównoważona (samasamsthana) to, wg Viv., siedzenie z nogami szeroko rozwartymi,

ale wg Tattv. stopy mają być złączone razem.

108 Waczaspati objaśnia, że jest to dowolna postawa ciała, w której pozostając nieruchomo czujemy się wygodnie.

109 Wskazuje to, że przez asanę rozumie się też taki stan psychofizyczny, który nie przeszkadza w stosowaniu wyższych praktyk jogangi (yoganga), czyli że przy takim stanie można je uprawiać również w ruchu (bez siedzenia nieruchomego). Taki stan dawało na przykład ugruntowanie się w czystości (śauca). [L. C.] Por. Js. i Jbh. II. 40 i 41. Por. także następną sutrę i komentarz.

110 Wyd. Viv. zawiera inną wersję tej sutry, w której jest mowa o połączeniu się z nieskończonością (anantya). Kontemplowanie nieskończoności (wieczności) może być pomocą dla usunięcia np. pośpiechu jako przyczyny napięcia, i uzyskania doskonałej asany. [L. C.]

111 Wg Waczaspatiego zwykła postawa ciała nie jest postawą jako stopniem ścieżki jogi, lecz trzeba się wyuczyć specjalnej postawy jogicznej, w której rozluźnienie wszelkiego napięcia jest rzeczą naturalną. "Ananta, czyli przywódca Wężów, utrzymuje całą kulę świata za pomocą tysiąca bardzo silnych rozpłaszczonych szyj wężowych. [Przez połączenie z nim] świadomość popada w zrównoważony stan i wytwarza asanę." [L. C.]

Wyraz "ananta" znaczy też "nieskończoność", "niebo", "przestwór", "wieczność".

112 Gdy opanuje się poprzednie stopnie jogangi (jamy, nijamy i asanę), odczuwalny bieg prany (siły życiowej, prana) jest subtelny i zwolniony. Zewnętrznym tego objawem jest tzw. wydłużenie oddechu. Można wtedy przejść do pranajamy (powściągania prany, pranayama). Prana (prana) biegnie z głębi świadomości do serca (lotosu) subtelnego ciała o swoistej anatomii. Ma też swój przejaw [w pięciu swoich odmianach] w innych częściach tego subtelnego ciała. Pierwszą z odmian jest prana (prana), która "idzie" przez "serce" (ośrodek naszej świadomości), lokalizowane często po prawej stronie w stosunku do naszego ciała i fizycznego serca. Następnie apana – (apana) ma bieg od podeszew stóp do góry lub [w wyższej formie] od podstawy kręgosłupa do szczytu głowy [w tej ostatniej postaci znana jest w tantrze jako siła kundalini (kundaliniśakti)]. Trzecia to samana (samana), która "idzie" przez pępek (nabhi). Czwarta – udana (udana) "idzie" przez gardło. Piąta – wjana (vyana) przechodzi od końców palców rąk i stóp przez całe ciało do szczytu głowy. Zatrzymanie biegu każdej z odmian prany następuje w tych, wymienionych, miejscach. Każdą z odmian prany rozumie się w jodze na wielu płaszczyznach, np. w -stosunku do powszechnej (czystej) 'intuicyjnej świadomości (buddhi) lub też na płaszczyźnie indywidualnej świadomości, lub w związku z indywidualnym ciałem i wreszcie z ich wtórnymi funkcjami fizjologicznymi. [L. C.] Por. Jbh. III. 39.

113 Innymi słowy, dzięki powściągnięciu prany znika w świadomości tamas, przysłaniający sattwę. [L. C.]

114 Js. I. 34.

115 Śruti (Objawienie, "to, co zostało usłyszane") – Święta Wiedza (Veda), ustnie przekazywana przez braminów z pokolenia na pokolenie, święte wieczne dźwięki (słowa), usłyszane przez dawnych mędrców (rsi). Śruti różni się zatem od pozostałej tradycji Odmiennym [bo ponadludzkim] pochodzeniem. Początkowo obejmowało tylko hymny wedyjskie (mantra) i brahmany (brahmana), później objęło również tzw. "teksty leśne" (aranyaka) i upaniszady (upanisad).

DO KSIĘGI TRZECIEJ

1 Czakra – "koło", "ośrodek", inaczej nazywana "lotosem" (padma). W indyjskiej filozofii i mistyce wymienia się szereg, czakr, czyli ośrodków duchowych, najczęściej 6 lub 7, które umiejscawia się w subtelnym ciele człowieka. Już w "Atharwawedzie" [X. 2, 31-32] wzmiankuje się o 8 czakrach. W tantryzrnie i w hathajodze, gdzie praktyki związane z czakrami są szczególnie ważne, przyjmuje się, że subtelne ciało ma 72 000 przewodów (nadi), a głównym jest suszumna, która w stosunku do grubego ciała biegnie od nasady kręgosłupa do szczytu głowy; drzemie w niej boska siła zwana "kundalini (kundalini)", będąca ekwiwalentem mistycznym bogini Siakti [Kundalini jest też jednym z jej imion]. Gdy przy pomocy praktyk jogi obudzi się kundalini, wznosi się ona przez suszumnę do góry, budząc poszczególne czakry, które są ekwiwalentami sfer kosmicznych i duchowych. Czakra [1] muladhara (muladhara, dosł.: "podstawowa podpora") – w stosunku do grubego ciała u nasady kręgosłupa – rozbudzona daje władzę nad żywiołem ziemi, [2] swadhiszthana (svadhisthana, "mająca swoją siedzibę") – powyżej organu rodnego – włada żywiołem wody, [3] manipura (manipura, "pępek") – na wysokości splotu słonecznego – rządzi żywiołem ognia, [4] anahata (anahata, "[mająca dźwięk wytworzony] nie przez uderzenie") – na poziomie serca – panuje nad żywiołem powietrza, [5] wisiuddha (viśuddha, "zupełnie oczyszczona" lub "świecąco-biała") – w okolicy gardła – rządzi przestrzenią, [6] adżnia (ajna, "rozkaz" lub "moc") – między brwiami – opanowuje umysł i rozbudza całkowicie niższe czakry, [7] sahasrara (sahasrara, "tysiącszprychowa") – na szczycie głowy – daje

połączenie duszy indywidualnej z absolutem i jogin staje się wtedy wyzwolonym za życia (dżiwanmuktą). [Por.: J. Woodroofe, "The Serpent Power", Madras 1958, wyd. 6.] [L. C.]

2 W miejscu, w którym wykonujemy dharanę, w miejscu szeroko pojętym, nie ograniczonym cechą przestrzeni. [L. C.]

3 Zob. wstęp s. XLIX-L.

4 Por. Js. i Jbh. I. 18.

5 Istnieje odmiana tekstu [w wyd. Tattv.]: "A przemiana oznak czasowych jest powściągnięciem mających trzy oznaki czasowe...". [L. C.]

6 Wg odmiany tekstu [w wyd. Tattv.]: .....pierwszą (prathama) formę czasu...". [L. C.]

7 Wg odmiany tekstu[wyd. Tattv.~\: "...trzecia (trtiya)...". [L.C.]

8 Wg odmiany tekstu [w wyd. Tattv.}: "Spośród tych [dwu] (tatra) w momentach powściągnięcia...". [L. C.]

9 Jest to, być może, jeszcze jeden cytat z zaginionego dzieła Pańczasikhy. Zdanie to z niewielkimi zmianami, choć nie w charakterze cytatu, znajduje się również w Jbh. II. 15. [Por. s. 81-82.]

10 Zob. posłowie s. 338, a także Js i Jbh. II. 19.

11 W odmianie tekstu [w wyd. Tattv.] występuje bliskoznaczny termin "upasamhrta".

12 Dosł: "...to występuje w utartym znaczeniu (samketayate) wyraz, czyli oznaczenie (nazwa, vacaka) przedmiotu oznaczenia (vacya)". [L. C.]

13 W wyd. Tattv. istnieje odmiana tekstu: "na ca tat salambanam...", czyli: "A to (poznanie) nie z podporą...".

14 Jama (Yama) to w mitologii indyjskiej bóg śmierci, władca świata zmarłych.

15 Zob. przyp. II. 91.

16 Por. Js. i Jbh. I. 33.

17 "Wajnateja (Vainateya)" to imię Garudy – mitycznego ptaka, a raczej ptaka-człowieka, króla wszystkich ptaków, na którym lata bóg Wisznu.

18 Śloka to rodzaj metrycznej zwrotki, składającej się z 4 ćwiartek po 8 zgłosek lub dwu linijek po 16 zgłosek każda.

19 "Plaksa" nie występuje we wszystkich odmianach tekstu.

20 Różne źródła sanskryckie podają różne wielkości staji (yojana), które sięgają od nieco ponad 2 km do niespełna 29 km.

21 Po bardziej szczegółowe informacje odsyła się czytelnika do rozprawy prof. E. Słuszkiewicza "O duchach, duszach, diabłach i demonach indyjskich", Lwów 1936.

22 Por. przypisy I. 115 i 116.

23 Nadi (nadi) to kanalikowy organ ciała, "kanał", przewód [jak arterie, żyły itp.]. Termin ten oznacza także przewody subtelnego ciała człowieka w liczbie 72 000, z których najważniejsze to: suszumna (susumnda, a także ida (ida) i pingala (pingala), o których mówią już upaniszady "Brhadaranjaka" i "Praśna". Por. przyp. III. 1.

24 Ten fragment zdania [od początku do odnośnika] znajduje się w upaniszadzie "Czhandogja (Chandogya)" 8.1.1.

25 W odmianie tekstu jest: "pararthatvat" czyli: "z powodu stanu służenia komuś innemu".

26 Jest to cytat z upaniszady "Brhadaranjaka" ("Brhadaranyakopanisad") II. 4, 14.

27 Fragment w podwójnym nawiasie kwadratowym stanowi odmianę tekstu.

28 W odmianie tekstu [wyd. Viv.] jest: "Jej działaniom (kriya) jest prana (prana) w pięciu odmianach [1], która jest zjawiskiem (vrtti)...". [L. C.]

29 Wg Waczaspatiego autorem, cytatu jest Pańczasikha.

30 Ostatnią część zdania można też przetłumaczyć: "...to jakże mogłaby być określona przez umysł (manas)?". [L. C.]

31 Według Viv. szczególnością (viśesa) jest tu postrzeganie przez każdy z narządów psychicznych właściwego mu (szczególnego) przedmiotu świadomościowego, np. widzenie barw – przez wzrok. Natomiast samo tylko ujawnianie jako cecha wspólna dla wszystkich narządów jest tzw. ogólnością

(samanya). A zatem te – szczególność i ogólność – są tu rozumiane jako dane nieoddzielnie elementy narządu psychicznego jako zbioru.

32 Czyli naturę 'intuicyjnej świadomości (buddhi). [L. C.]

33 W Wyd. Tattv. występuje odmiana stylistyczna tekstu: "... manojavitvam".

34 Viv. objaśnia to potrójne cierpienie w taki sposób, jak Jbh. I. 31. Niewykluczone jednak, że sens jest taki, jak w Js. i Jbh. II. 15.

35 Muhurta (muhurta) to "godzina" indyjska, czyli trzydziesta część doby, a więc równa 48 minutom.

36 Warszaganja (Varsaganya) – starożytny autorytet jednej ze szkół sankhji. Jego dzieła najprawdopodobniej nie zachowały się do dzisiaj w całości.

37 Lub nieco inaczej: "Gdy nastąpi jednakowa czystość (śuddhi) sattwy (sattva) jak puruszy (purusa), to jest kajwalia (absolutna wolność, jedyność, kaivalya)". [L. C.]

DO KSIĘGI CZWARTEJ

1 Por. Jbh. II. 12.

2 Zob. przyp. II. 3.

3 Wyczyn rysziego o imieniu Uśanas który mocą klątwy spopielił olbrzymi las Dandaka, znany jest ze starożytnego eposu "Ramajany". Agastya (Agastja) to bardzo znany mityczny ryszi, słynny z wielu cudownych wyczynów; m. in. podaje się [w różnych źródłach], że wypił ocean, aby pomóc bogom w wojnie z tytanami (daitya), gdy ci ukryli się pod wodą.

4 Por. Js. II. 7.

5 Por. Js. II. 8.

6 Lub w innym tłumaczeniu: "...dlatego, że cechy mają zróżnicowano .formy czasowe". [L.C.]

7 Zob. Jbh. II. 19.

8 Waczaspati [w Tattv.] przypisuje ten cytat nie zachowanemu prawdopodobnie dziełu sankhji pt. "Sastitantra", którego autorem wg "Sankhjakariki" był Pańczasikha. Natomiast w swoim komentarzu do "Wedantasutr" ("Brahmasutr") pt. "Bhamati", II. I, 2, 3, przypisuje ten sam cytat Warszaganji (Varsaganya).

9 Lub może w innym tłumaczeniu: "Dzięki temu, że zachodzą pojedyncze przemiany (parinama}, mamy realność [pojedynczych?] rzeczy (vastu)." [L. C.]

10 Por. Js. i Jbh. II. 18.

11 "Waczaspati przypisuje ten pogląd szkole buddyjskiej Vijnanavada (Widżnianawada).

12 W wyd. Tattv. występuje bliskoznaczna odmiana tekstu: "...vibhaktah...".

13 Zob. przyp. 12 do posłowia – s. 364 i samo posłowie s. 308.

14 Czyli odpowiadające tym narządom psychicznym przedmioty (visaya).

15 Składniki (skandha) to znane w filozofii buddyjskiej [z którą najwidoczniej polemizuje tu autor "Jogabhaszji"] i różnie interpretowane: 1) rupa – cielesność (organizm fizyczny),"2) vedana – doznanie [zmysłowe i umysłowe], uczucie, 3) samjna – poznanie myślowe (pojęciowe), 4) samskara – dyspozycje i 5) vijnana – świadomość podstawowa (indywidualna). [L. C.]

16 W wyd. Tattv. występuje odmiana stylistyczna tekstu: "...tadasamkhyeyavasanabhiś citram..."

17 Pratjaj puruszy i sattwy. [L. C.]

18 Jest to cytat z "Taittiriya Aranyaka" I. 15. 5.

19 W wyd. Tattv. występuje odmiana bliskoznaczna tekstu: ".. .parinamakramasamaptir..."

20 Wg odmiany tekstu byłoby: "...powinno być 'jeszcze analizowane (tylko oddzielnie postawione [dla każdego], vyakaraniya". [L. C.]

ŚAŃKARA [BHAGAVATPADA]

WIWARANA CZYLI OBJAŚNIENIE JOGASUTR PATANDŻALEGO I JOGABHASZJI

Przełażyl z sanskrytu, i przypisami opatrzyl LEON CYBORAN

tytuł oryginału: Patanjalayogasutrabhasyavivarana

Księga pierwsza

O samadhi czyli skupieniu*

* Jest to początkowy fragment dzieła, nie obejmujący nawet całości komentarza do pierwszej sutry pierwszej księgi.

[Jogabhaszja]

[Ten[1]

który się wyrzekł pierwotnej natury

i przejawia się światu na liczne sposoby

aby wspierać dobro

wolny od całego ogromu uciążliwości

noszący śmiercionośną truciznę

wielousty

pełen błogości

źródło wszelkiego poznania

opasany wężami dla wiecznej jego rozkoszy

bóg

Pan Wężowy

On was przeniknął nieskalanym ciałem

On – dawca jogi

skupiony w jodze]

[Jogasutra]

I.1. I NAUCZANIE JOGI

[Forma rozwinięta przekładu:] I ('oto teraz inicjuje się, atha) nauczanie jogi.

[Jogabhaszja]

I.1. "I (atha)" jest tu [wyrazem] mającym znaczenie inicjacji (adhikara)[2]. Należy wiedzieć, że traktat nauczający jogi jest nacechowany inicjacją.

[Wiwarana]

Ten

w którym nie ma karmana i [jego] skutku[3]

a od którego one powstały

dla którego uciążliwości wszystkich nie są dostateczne

aby nie mógł ich przekroczyć

który jest nietknięty spojrzeniem czasu

pędzącym naprzód

Pan Świata

Jemu

Zwycięzcy Kajtabhy[4]

oddaję pokłon

On

1

2

3

4

który jest wszechwiedzący
który jest siłą wszelkich jogicznych mocy
wolny od zła i drugorzędnego dobra
jako owoców karmana[5]
Pan
przyczyna wszystkiego
co powstaje, trwa i ma koniec
niech będzie chwała Jemu
Mistrzowi nawet mistrza

"Objaśnienie" ("Wiwaranę", "Vivarana") traktatu Patańdżalego o jodze [[i bhaszji (komentarza) do sutr]] zacznie się[6] od [sutry brzmiącej] "I nauczanie jogi". Warto najpierw wykazać, że w tej [sutrze przy pomocy terminu "joga"] na pewno określiło się wytyczony 'cel [nauczania] (prayojana)[7] wraz ze związkiem (sambandha) zachodzącym między przejawem (pravrtti) puruszy a 'ustaniem przejawu (nivrtti), ponieważ [jak się to dalej okaże] autor sutr świadomie podał cel wraz z [jego koniecznym] związkiem, obejmując [w ten sposób] przejaw puruszy i puruszę jako 'warunek przejawu (nimitta)[8].

Spośród tych dwu[9] jeśli chodzi o cel, to podobnie jak w traktacie medycznym objaśnia się go szczegółowo czterodziałowym sposobem nauczania. Traktat medyczny zajmuje się następującymi czterema zagadnieniami: chorobą, przyczyną choroby, wyzdrowieniem ('stanem po usunięciu choroby, arogya) i leczeniem. Ten sposób objaśniania przedmiotu, uporządkowanego w cztery działy, jest najlepszy, zwłaszcza że między stosowanym środkiem [leczenia] a pozbyciem się [choroby] działa 'zasada konieczności (niyama). Tak samo się wykłada cztery zagadnienia i w tym traktacie, poczynając od [sutry brzmiącej]: "Przez niewygodę (duhkha) 'rozwoju duchowego (przemiany, parinama), przykrości (tapa) i sanskar (tworów dyspozycyjnych, tworów podświadomych, samskara), a to z powodu przeciwstawiania się zjawisk złożonych z gun, wszystko (sarva) jest tylko niewygodą dla rozpoznającego (vivekin)"[10]. Według tej [sutry i następnych] świat (samsara), który jest pełen niewygody, stanowi 'przedmiot usunięcia (heya). Jego przyczyną (hetu) jest połączenie (samyoga) "widza" (drastr) z 'przedmiotem "widzenia" (drśya), którego [to połączenia] 'warunkiem przejawu (nimitta) jest niewiedza (avidya). Środkiem do usunięcia (hana) jest niezamącone (aviplava) 'poznanie rozróżniające (vivekakhyati). Gdy zaś jest poznanie rozróżniające, niewiedza znika. Po jej zniknięciu ma miejsce całkowite ustanie (uparama) połączenia "widza" z przedmiotem "widzenia", czyli tzw. usunięcie (hana). To samo określa się [też] mianem kajwalii (jedyności, absolutnej wolności, kaivalya). Ponieważ kajwalię można przyrównać do stanu zdrowia, który jest celem [nauki medycyny], zatem [tutaj] tylko kajwalia jest celem [nauczania].

– [Można by postawić zarzut, że] nie powinno się wprowadzać zagadnienia 'przedmiotu usunięcia (heya) i jego przyczyny, ponieważ jest to zbyteczne. Jeśli bowiem 'wytyczonym celem (prayukta) traktatu jest usunięcie (hana), należałoby omówić tylko 'poznanie rozróżniające (vivekakhyati), będące środkiem do tego. Wszak w wypadku przebitej kolcem podeszwy stopy wystarczy wyjąć ów [kolec], a nie trzeba się zastanawiać nad [rodzajem] niewygody (duhkha) i jej przyczyną (hetu).

– Nie, taki [zarzut] nie byłby słuszny, gdyż sposób usunięcia odnosi się do przedmiotu usunięcia i jego przyczyny. Dopóki się nie opisze tego 'kołowrotu świata (kołowrotu wcieleń, samsaracakra), który ma być usunięty owym sposobem, oraz jego przyczyny (hetu), którą stanowi połączenie widza z przedmiotem widzenia, mające za 'warunek przejawu (nimitta) niewiedzę (avidya), dopóty nie można mówić w sposób komunikatywny o 'poznaniu rozróżniającym (vivekakhyati), będącym przeciwieństwem niewiedzy (avidya). Ze względu na przedmiot usunięcia i jego przyczynę staje się [ktoś] poszukującym środka do usunięcia, gdyż wtedy jest [niejako tym] chorym, co uświadomił sobie potrzebę i możliwość leczenia. Nauki medycyny nie wykłada się przecież z pominięciem choroby i przyczyny choroby.

[Do celu (prayojana) dochodzi] jeszcze [następujący] związek (sambandha):

5
6
7
8
9
10

Na skutek poznania rozróżniającego 'przedmiotem osiągnięcia (sadhya) jest tylko usunięcie, 'środkiem zaś do osiągnięcia (sadhana) usunięcia jest tylko poznanie rozróżniające. Między przedmiotem osiągnięcia a środkiem do osiągnięcia działa przeto wyłącznie 'zasada wzajemnej konieczności (iteretaraniyama); inny związek nie jest tu możliwy. Podobnie ujmuje zagadnienie traktat medyczny, mianowicie: skutkiem leczenia jest tylko zdrowie (wyzdrowienie, arogya), a środkiem do osiągnięcia zdrowia jest tylko leczenie – oto zasada wzajemnej konieczności. A zatem przy pomocy [wyrażenia] "nauczanie jogi" określa się cel wraz z [powyższym] związkiem.

[– Mógłby powstać inny zarzut:]

Jeśli celem (prayojana) jest usunięcie (hana), a 'środkiem (upaya) do tego – 'poznanie rozróżniające (vivekakhyati), to należało powiedzieć w tej [sutrze]: "I nauczanie poznania rozróżniającego". Dlaczego więc ułożono sutrę "I nauczanie jogi"?

– Dlatego, że joga obejmuje [również poznanie rozróżniające jako] środek. [Gdyby się ułożyło sutrę w brzmieniu: "I nauczanie poznania rozróżniającego"], to mówiłoby się tylko o środku. Wtedy znów trzeba by podać środek w całości, tzn. wraz z jego członami pomocniczymi, podobnie jak w wypadku, gdy się wskazuje cel (upeya) – cel wymaga uzupełnienia odpowiednim środkiem (upaya). Natomiast gdy to – jak wyżej – zostało określone, to określiło się wszystko.

– Jakim sposobem ono (poznanie rozróżniające) stanowi środek? Przecież autor sutr mówi: "Przez zastosowanie 'członów pomocniczych jogi (yoganga), gdy znikną zanieczyszczenia, nastaje światło poznania aż do poznania rozróżniającego"[11]. "Gdy jest doskonałość nirwiczary, ma miejsce czystość atmana"[12] i "Jest tam poznanie pełne prawdy"[13]. Tak samo podaje autor [Joga]bbaszji: "A gdy świadomość jest jednolita, oświeca ono (skupienie) rzecz prawdziwie istniejącą"[14]. A przedstawienie rzeczy prawdziwie istniejącej – to poznanie rozróżniające. A zatem na początku należało ułożyć sutrę, która by zaznaczała naukę o jodze jako o środku do tego [poznania rozróżniającego].

[Może tu powstać nowy problem:]

– Przecież poznanie rozróżniające nastaje dzięki zastosowaniu 'członów pomocniczych jogi (yoganga), więc powinno się powiedzieć w tej [sutrze]: "I nauczanie jogangi (członów pomocniczych jogi)".

– Nie, [tak by nie mogło być] gdyż należy rozpoczynać od skutku (phala). Ponieważ skutkiem zastosowania jogangi jest joga, przeto słuszną jest rzeczą zaczynać od niej.

Gdyby znów tak [postąpić, żeby] zacząć od usunięcia (hana), ze względu na to, że stanowi [ono] cel (upeya), [też] nie [byłoby dobrze], ponieważ jest ono tylko celem. Natomiast znacznie lepiej jest [mówić na początku] o jodze, ponieważ jest [ona nie tylko celem jako usunięcie i środkiem do usunięcia, lecz] także celem swoich członów pomocniczych oraz [joga w sensie jogangi jest] środkiem do poznania rozróżniającego i osiągnięcia 'ośmiorakich mocy jogicznych (animadi). [Joga] ma bowiem naturę skutku i środka do niego (ma charakter warunku przejawu przechodzącego w skutek).

Ze względu również na następną sutrę, gdzie stosowną rzeczą było powiedzieć: "Joga jest to powściągnięcie zjawisk świadomościowych"[15], wyklucza się możliwość podania [w pierwszej sutrze]: "I nauczanie jogangi (członów pomocniczych jogi)". Wtedy bowiem ta druga sutra musiałaby brzmieć: "Jama, nijama itd..."[16].

A jeśliby nawet tak napisano [tę drugą sutrę], to [też] nie [byłoby dobrze], gdyż nie miałaby znaczenia wykazującego związek między 'poznaniem rozróżniającym (vivekakhyati), mającym [też] jogę za cel, jako że jest [ono] środkiem do usunięcia, a usunięciem (hana) – jako skutkiem (phala). Dlatego jej [treść brzmi]: "Joga jest to powściągnięcie zjawisk świadomościowych".

[Można by] znów [zarzucić, że] jakim sposobem [[ta]] [sutra: "Joga jest to powściągnięcie zjawisk świadomościowych."] ma znaczenie wykazujące ów związek, skoro podaje [ona] tylko definicję 'skupienia bez zalążka (nirbijasamadhi).

– Tak, to prawda, ale sutra przez to samo, że podaje związek między usunięciem a środkiem do niego, obejmuje także określenie skupienia bez zalążka.

11

12

13

14

15

16

Usunięcie (hana) w istocie nie jest czymś innym niż skupienie (samadhi) typu powściągnięcia (nirodha). Jednakowoż zachodzi między nimi różnica o tyle, że w wypadku skupienia typu powściągnięcia może znów nastąpić przejaw (pravrtti)[17], natomiast przy usunięciu (hana) ma miejsce absolutne 'ustanie przejawu (nivrtti). Ale gdy skupienie osiągnie [tu] stały stan, to się niczym nie różni od usunięcia. Stosownie do tego podaje się: "Wtedy jest stały stan (ugruntowanie się, avasthana) widza (drastr) w 'swojej naturze (svarupe)"[18]. "A siła podmiotu świadomości ugruntowana w swojej naturze – to kajwalia"[19]; czyli że stan ugruntowania się w swojej naturze odpowiada kajwalii (jedyności, absolutnej wolności, kaivalya).- A zatem trzymając się ściśle sensu przedstawionego w traktacie, dzięki [określeniu] skupienia bez zalążka mamy jasny obraz samej kajwalii[20].

Nie jest też [ścisłe], że wobec tego – jak to niektórzy podają – 'skupienie z zalążkiem ([sa] bijasamadhi) jest 'środkiem do osiągnięcia (sadhana) kajwalii. – W takim razie, co jest [tym środkiem]? – Tylko rozpoznanie (khyati) jest środkiem do [jej] osiągnięcia (sadhana), gdyż dzięki niemu niewiedza (avidy) znika. Wszak niewiedza jest 'warunkiem przejawu (nimitta) więzów (bandha).

A zatem chociaż w [pierwszej] sutrze ujęło się: "nauczanie jogi", to jednak, ponieważ termin "joga" obejmuje [swoim] zakresem znaczeniowym rozpoznanie (khyati), wskazuje się przy pomocy tego [terminu "joga"] również na związek (sambandha) usunięcia (hana) z poznaniem rozróżniającym; słusznie przeto się mówi, że należało ująć w sutrze: "nauczanie jogi"; a także dla powiązania z następną sutrą.

Chociaż dla dążących do celu (phala) jest ono (nauczanie jogi) 'środkiem do osiągnięcia (sadhana) celu (skutku), a nadto pouczeniem (upadeśa) o środku do osiągnięcia (sadhana) – dla tych, u których wystąpiło [dopiero] pragnienie [zastosowania środka], to jednak nie jest to 'celem [nauczania] (prayojana), gdyż ono (nauczanie jogi) jest celem tylko przez wskazanie skutku (phala) wszelkiego przejawu (pravrtti).

"Nauczanie jogi". – Jak ucznia się naucza dzięki 'zasadzie konieczności (niyama) zachodzącej między konkretnym (jednostkowym, viśista) przejawem (pravrtti) a 'ustaniem przejawu (nivrtti), tak samo przyjmuje się, że [wyrażenie] "nauczanie jogi" działa podobnie jak nauczanie (anuśasana) 'ucznia będącego w bezpośrednim kontakcie z nauczycielem (antevasin), ponieważ zachodzi podobieństwo (analogia, sadrśya) do samej (rzeczywistej, -matra) zasady konieczności między konkretnym (viśista) celem (sadhya) a środkiem (sadhana) i jego członami pomocniczymi. Nauczanie (anuśasana) – to nauka (anuśisti), czyli traktat (śastra) zawierający nauczanie jogi, tzn. że za jego pomocą i w nim naucza się jogi.

"«I (atha)» jest tu [wyrazem] mającym znaczenie inicjacji (adhikara)." – Inicjacja, czyli zapoczątkowanie [tajemnego działania] (arambha), czyli wprowadzenie [w odpowiedni nastrój] (prastava); znaczenie (artha), czyli to, co powinno być przez ten [wyraz «I (atha)»] wyrażone ("nałożone", abhidheya)[21] a [co] pochodzi z prawdziwości (autorytetu, pramanya) przekazu (tradycji, smrti) uczonych (nauczonych, śista).

– Ale czyż uczeni (śista) nie przekazali wyrazu "I (atha)" w znaczeniu bezpośredniości (anantarya), zgodnie z tym, co powiedziano: "Dzięki wywoływaniu (vrtta) bezpośredniego [kontaktu] jest uznany [wyraz "I (atha)"] za mający znaczenie uprzywilejowane (wysokiej rangi, prakriya)"?. – Nie, [tak nie jest] gdyż ma [on] znaczenie zapoczątkowania wszędzie (we wszelkim przedmiocie, sarvatra) oraz ze względu na rozumienie [terminu] "bezpośredniość" (anantarya). Podobnie jak gdy się powie "syn", przychodzi nam na myśl ojciec, ale ojciec nie jest znaczeniem wyrazu "syn", tak samo i tutaj wyrażone jest tylko 'zapoczątkowanie [tajemnego działania] (arambha), natomiast bezpośredniość 'następuje jako rezultat (jest intuicyjnie uświadomiona, pratiyate).

I dlatego właśnie powiedziano: "dzięki wywoływaniu bezpośredniego [kontaktu] jest uznany [wyraz "I (atha)"] za mający znaczenie uprzywilejowane (wysokiej rangi, prakriya)". A gdyby miało być znaczenie bezpośredniości, to by powiedziano: "'dzięki utartemu użyciu (vrttad) wysokiej rangi» w znaczeniu bezpośredniości". A [wyrażenie] "bezpośredniego (anantarasya)" znaczy "wywołującego (bhavinah) bezpośredni [kontakt]".

A także z tego względu tak [się powinno rozumieć], że 'tradycja uczonych (smrti) [podaje]: "Jedne 'nieodmienne części mowy (avyaya) mają 'główny człon złożenia (pradhana) poddany deklinacji (vibhakti), drugie mają czasownik (kriya) jako główny człon złożenia. "Uccais (w górę)", "nicais (w dół)"

17

18

19

20

21

itd. mają główny człon złożenia poddany deklinacji, "hiruk (od, z, poza)", "prthak (oddzielnie)" itd. mają czasownik jako główny człon. A poza tym 'nieodmienne części mowy (avyaya) nie mają innego znaczenia. Spośród tych dwu [rodzajów znaczeń] gdyby wyraz "I (atha)" występował w znaczeniu bezpośredniości (anantarya), to nie byłoby w porządku, że nie słyszy się deklinacji, mimo że [w tym znaczeniu] jest [on] imieniem (sattvapradhana). Jeśli zaś występuje w znaczeniu czynności 'zapoczątkowania [tajemnego działania] (arambha), to jest na pewno (to nie jest nie) w porządku, że nie słyszy się deklinacji, ponieważ [wyraz "I (atha)" w tym znaczeniu] nie jest imieniem.

A zatem wyraz "I (atha)" ma znaczenie wprowadzenia [w odpowiedni nastrój] (prastava); przeto słusznie [powiedziano], że "I (atha)" ma znaczenie inicjacji (adhikara). Cudzysłów (wyraz "iti") ma znaczenie wskazywania (iluminowania, avadyotana) 'właściwej natury (istoty, svarupa), jak np. gdy się powie "krowa". Dobrze jest też znane znaczenie wyrazu "I (atha)" z tego, że się wypowiada [ten wyraz] dla 'wywołania skupienia (samadhana) 'intuicyjnej świadomości (buddhi) ucznia 'na inicjowanym przedmiocie (gdy się dokonuje jego inicjacji w danym przedmiocie). Znana jest bowiem w 'księgach objawionych (Śruti) następująca formuła (reguła, zasada, nyaya): "Wyjaśnię ci, ale ty staraj się kontemplować głęboko mnie objaśniającego"[22].

[Jogabhaszja]

Joga jest to skupienie (samadhi). Z drugiej zaś strony ono (skupienie) jako cecha (dharma) występuje na wszystkich stopniach świadomości (citta). Rozproszenie (ksipta), omamienie (mudha), skupienie chwilowe (skupienie ze skłonnością do rozproszenia, viksipta), jednolitość (ekagra) i powściągnięcie (niruddha) – oto stopnie (bhumi) świadomości (citta).

[Wiwarana]

Ażeby bliżej określić, co to jest joga, której nauczanie zainicjowano, [Jogabhaszja] podaje: "Joga jest to skupienie (samadhi)". Dzięki użyciu [terminu] "skupienie (samadhi)", wyklucza [etymologiczne znaczenie wyrazu "joga" według "Dhatupatha"[23] VII. 7.32] jako "połączenie (yoga)", będące derywatem od "yuji", natomiast wyprowadza je od [pierwiastka czasownikowego] yuj[a] w znaczeniu "skupienia (samadhi)" [według.Dhat. IV. 68]. Joga jest to 'stan skupienia (samadhana). – Jednakowoż gdy się stwierdzi, że joga jest skupieniem (samadhi), czy nie wydaje się to sprzeczne z dalszym objaśnieniem sutry: "Z drugiej zaś strony ono (skupienie) ... występuje na wszystkich stopniach ..."? – Nie, to nie szkodzi. Skoro się mówi o skupieniu (samadhi), a ponieważ dotyczy ono tego, co jest skupione, oraz ze względu na to, że jest mnogość [rzeczy] skupianych, [powstaje pytanie] czy tu skupiony jest atman (atman, dusza, ja-podmiot), czy też ciało? A może 'narządy świadomościowe (indriya)? Ze względu na [możliwość] licznych kontrowersji i potrzebę dodania swoistej cechy "skupienia" (samadhi) powstaje pytanie: Skupienie [ale] czego? Jaka jest [jego] cecha charakterystyczna (differentia specifica, viśesanaka)? – Na pytanie, które w związku z powyższym [mogłoby powstać, "Jogabhaszja"] odpowiada: "Z drugiej zaś strony ono (skupienie) jako cecha (dharma) występuje na wszystkich stopniach świadomości (citta)". Jest to cecha (dharma) świadomości (citta), a nie atmana (duszy, jaźni) itd. A dzieje się to tak, że świadomość (citta) się skupia tylko sama przez się, bez udziału innego [['czynnika skupiającego (samadhatr)]].

Następnie zaś – ażeby określić, jakie są stopnie, mówi: "Rozproszenie (ksipta), omamienie (mudha) itd. – oto stopnie (bhumi) świadomości (citta)". Rozproszenie (ksipta) jest wtedy, gdy jest stan (nistha), w którym podmiot działania utożsamia się z (jest zarazem) przedmiotem działania; jak dziurawy spichlerz, który sam przez się [jest podmiotem i przedmiotem działania]. Rozproszenie jest to drętwota [świadomości] sprawiona przylgnięciem do niewłaściwego 'przedmiotu świadomościowego (visaya). Omamienie (mudha) zachodzi wtedy, gdy nie ma rozróżniania (viveka) [puruszy od sattwy]. Chwilowe skupienie (skłonność do rozproszenia, viksipta) ma (daje) rozproszenie (ksipta) od czasu do czasu i wtedy też podmiot działania jest tożsamy z przedmiotem działania. Nie ma zdolności utrzymywania rozróżniania (viveka) z powodu tylko skłonności do rozproszenia (viksipta). Jednolitość (ekagra) ma potok (pravaha,) jednakowych pratjaj. Powściągnięcie (niruddha) jest wtedy, gdy świadomość (citta) jest opróżniona z (pozbawiona, śunya) pratjaj (pratyaya).

– Ale przecież zaznaczyło się, że stopnie są cechami, po co więc przy pomocy [terminów] "rozproszona" itd. mówi się o 'nosicielu cech (dharmin)?

– Nie, to nie przeszkadza. Przy pomocy 'nosiciela cech (dharmin) objaśnia się tylko (same, eva) cechy (dharma), ponieważ cechy składają się na rzecz jako nosiciela cech. Podobnie jak pytając się o "krowiość" (coś, co jest krową, gotva), jaka jest [jej] 'cecha charakterystyczna (linga) – odpowiadamy: rogi, garb, ogon z tyłu. A zatem cechę (dharma) objaśnia się posługując się 'nosicielem cech

22

23

(dharmin). Dlatego ma sens mówienie, że cechy świadomości (citta) to [zarazem jej] stopnie (bhumi), jak rozproszenie (ksepa) itd.

– Ale przecież wśród stopni również skupienie (samadhi) jest cechą świadomości. Jak to zatem jest, że skupienie wyróżnia się spośród stopni przez to, że stanowi [ich] podstawę? Podaje się bowiem, że należy do wszystkich stopni.

– Ponieważ skupienie (samadhi) jest stanem powszechnym (wspólnym, samanya), a stopnie są 'stanami poszczególnymi (viśesatva). Skoro trwa rozproszenie (ksipta), trwa omamienie (mudha), chwilowe skupienie (viksipta) i jednolitość (ekagra), to u podstawy zjawiania się stopni – rozproszenia itd. – tkwi stałość (trwanie, zatrzymanie, stały stan, nieruchomość, sthiti) jako coś wspólnego. A stałość (sthiti) to skupienie (samadhi). A zatem we wszystkich stopniach występuje (zjawia się, vartate) powszechna (wspólna, samanya) [ich] natura (postać, rupa), jako że jest 'stanem podstawowym (pradhanya). [Nazwa cechy: "występująca na wszystkich stopniach (sarvabhauma)" znaczy] "będąca ziemią (glebą, podstawą) wszelkich stopni", [czyli, że termin ten] powstał przy pomocy afiksu "a", przeznaczonego do tworzenia derywatów. [W wyrazie "występująca na wszystkich stopniach" występuje] 'najwyższy stopień samogłosek (vrddhi) w obydwu członach złożenia [zgodnie z grupą derywatów opisaną w Dhat. VII. 3.20].

- Inni natomiast mówiąc o stopniach podają, że są one przedmiotami (visaya) sanjamy (samyama), zewnętrznymi (bahya) lub 'odnoszącymi się do podmiotu poznającego (adhyatma).

Ze względu na to, że 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) 'ma skłonność do rozproszenia (viksipta), [widzą]" oni sprzeczność [w przyjmowaniu] powszechnego stanu jako nadrzędnego.

– Skądże znowu miałaby się wziąć 'wewnętrzna sprzeczność tekstu (svavacananirodha)?. [Przecież stopień] rozproszenia (ksipta) świadczy o tym, że się w nim coś rozprasza, [stopień] omamienia (mudha) – że się w nim coś omamia, a jeśli tak, to w tym wypadku nie może być przedmiotem sanjamy (samyama), ponieważ zawierałaby ona rozproszenie itd. Dopiero w stanie jednolitości (ekagra) ma miejsce sanjama.

A poza tym 'rozproszenie i [dwa] dalsze stany (ksipi) nie mają pratjaji (pratyaya) [w postaci] 'stałego stanu (nistha) jako 'aktu dominującego (adhikarana), gdyż nieruchomość (stałość, dhrauvya) nie jest 'rzeczą pierwszoplanową (adyartha). Co więcej, gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) jest powściągnięta, to nie ma przedmiotu (visaya) sanjamy, ponieważ w tym [stanie] nie ma także samej sanjamy, jako że jest to 'stan'wolny od (śunyatva) 'zjawisk świadomościowych (vrtti). Przy powściągnięciu (nirodha) mającym przedmiot rzeczojednostkowy (szczególny, viśesa)[24] świadomość (citta) bynajmniej nie jest powściągana. Dopiero wtedy [jest ona powściągana], gdy się odwraca (uwalnia) od posiadania przedmiotu. I tego rodzaju rozważanie (twierdzenie, parigana) [że stopnie świadomości są przedmiotami sanjamy] jest nieprzekonywające (anupapatti). Wszystkie pięć [stopni], jak rozproszenie (ksipta) itd., w żaden sposób nie mogą być przedmiotami sanjamy, albowiem są one wieczne (bez kresu).

A czyż niektórzy nie pojmują jogi inaczej? Powiadają mianowicie: "Podczas gdy na skutek 'zetknięcia się (sannikarsa) indrijów (narządów psychicznych, indriya) i manasu (umysłu, manas) z rzeczami (artha) pojawia się przyjemność (sukha) i przykrość (duhkha), to gdy nie mający początku w tym [zetknięciu się] manas (umysł) tkwi (zatrzymany jest, -stha) w atmanie (podmiocie poznającym, atman), zachodzi połączenie (absorbcja, samyoga) [[które jest jogą]], charakteryzujące się tym, że w związku z oddzieleniem prany (energii życiowej) od manasu (umysłu) nie występuje przyjemność i przykrość u 'tego, co ma ciało ([sa]śarira)." To (wyżej cytowane zdanie) odnosi się (zgadza się) [też] z naszym (obecnym) wypadkiem. Owo zetknięcie się (sannikarsa) atmana (atman), indrijów (indriya), manasu (manas) i rzeczy (artha), które jest przyczyną (hetu) przyjemności i przykrości, nie ma początku, 'nie jest ono wytworzone (nie ma powstawania, anutpatti).

– [Wiec] jak to się dzieje?

– Ponieważ manas tkwi w atmanie, a nie tkwi w indrijach u tego, co ma ciało 'nie zniszczone (nie rozproszone, aviśirna). A zatem skoro [tu] nie ma przyczyny, to nie ma [też] skutku. Jeśli nie ma zetknięcia się, to nie ma też przyjemności i przykrości. Gdy nastąpi ten stan, w związku z oddzieleniem manasu od prany, jest joga jako 'szczególne połączenie (samyogaviśesa), które jest połączeniem (samyoga) wszechprzenikliwego (vibhu) atmana z manasem.

– Niepotrzebnie się tu mówi o manasie tkwiącym w atmanie, ponieważ manas zawsze (wiecznie) tkwi w atmanie. Jeśli się mówi o tkwieniu w atmanie i równocześnie o nie mającym początku zetknięciu się indrijów itd., to ze względu na przyjęcie braku początku tego [zetknięcia się] wydaje się

24

bezsensowne [mówienie], że manas tkwi (zatrzymuje się, jest unieruchomiony) w atmanie.

I co nadto – w wypadku stanu tkwienia w atmanie właśnie (api) wyzwolonego (mukta) manasu, a to z przyczyny braku zetknięcia się z indrijami, ma miejsce joga. Ze względu bowiem na jego (atmana) wszechprzenikliwość (wszechobecność, sarvagatatva) i wieczność (nityatva) manasu, zawsze przecież jest stan tkwienia w atmanie.

Co jeszcze: Ponieważ atman nie zajmuje miejsca, niestosowną jest rzeczą mówić, że [coś] tkwi w atmanie[25]. A poza tym kontakt przestrzenny (połączenie z miejscem) z atmanem, polegający na zbliżeniu (upacarita), nie może być przyczyną (podłożem, hetu) jogi – która zawiera 'najwyższą prawdę (paramartha) – ponieważ zbliżenie 'należy do błędu poznawczego (mithyatva).

I co jeszcze poza tym: Jeśli zaś nie ma 'zetknięcia się (sannikarsa) manasu z 'rzeczami fizycznymi (artha), to nie ma chyba sensu przyjmowanie, że zachodzi poznanie (grahana) przy pomocy indrijów. A teraz – gdyby się argumentowało, że nie można mówić o usunięciu (pratisedha) [przedmiotu poznania] przy braku ujmowania (postrzegania, prapti) [go], jako że bez indrijów nie ma zetknięcia się (sannikarsa) manasu i rzeczy, a zetknięcie się nie ma początku [,odpowiemy]: nie, tak nie jest; zgodnie z faktem, że bez indrijów nie ma zetknięcia się manasu i rzeczy, należy przyjąć, że ujmowanie (doświadczanie, postrzeganie, prapti) 'przedmiotu świadomościowego (visaya) za pośrednictwem indrijów zachodzi ze strony [podmiotu] usuwającego zetknięcie (kontakt, sannikarsa).

I co jeszcze: Ponieważ jest rzeczą powszechnie znaną, że u wszystkich 'istot żyjących (związanych z praną, pranabhaj) przyjemność i przykrość są odnawiane z powodu kontaktu indrijów, manasu i rzeczy, a joga jest przecież pozbawiona przyjemności i przykrości ze względu na wieczność (nityatva) atmana i związania (sambandha) [z nim manasu], co jest znane [z doświadczenia] (siddhi), przeto wydaje się bezcelowe do tej [[sutry]] 'dodatkowe objaśnienie (śesa).

– Gdyby się tak postąpiło, to jeśli zaistnieje sytuacja, że wystąpi brak przyjemności i przykrości na skutek wyłączenia zetknięcia się indrijów, manasu i rzeczy, wtedy mógłby [ktoś] ten stan zaliczyć do jogi, ponieważ również u wyzwolonego jest brak przyjemności i przykrości. A zatem ten komentarz do sutry jest potrzebny dla wykluczenia takiego [rozumienia jogi]. Nie należy odrzucać 'komentarza do sutry (sutraśesa) i z tej przyczyny, że chociaż joga jest wolna od przyjemności i przykrości, ponieważ wyzwolony (mukta) nie doznaje przyjemności i przykrości 'ze względu na to (nyayyatvat), że doznanie (prapti) zostało uprzednio usunięte, to [jednak] ma przedmiot świadomościowy (visaya), który [u niewyzwolonego] jest doznawany przyjemnie lub przykro.

I co ponadto: Gdyby się nawet przyjęło poznanie (ujmowanie, grahana) [jako zetknięcie się manasu z rzeczami fizycznymi za pomocą indrijów] u 'mającego ciało (saśarira), nie można by dokonać 'całkowitego ustania (vinivrtti) [zjawisk świadomościowych, przejawu puruszy] poza [wypadkiem] wyzwolonego (mukta), a więc byłoby to bezużyteczne. A jeżeli joga jest pozbawiona przyjemności i przykrości, to nawet istniejące ciało byłoby w konsekwencji bezużyteczne. Skoro się nie uwzględni skutku, to [naprawdę] nie ma żadnej różnicy między wyzwolonym (mukta) a niewyzwolonym (amukta).

I co jeszcze: – Gdy nawet zachodzi czynność manasu – z powodu inherencji (ścisłego związania, samavetatva) w atmanie, [w postaci] utrzymywanego (skupionego?, oddzielającego?, vidharaka) wysiłku (aktu woli, prayatna) – to manas, nie będąc połączony [z rzeczami fizycznymi] za pomocą indrijów, osiąga to, że prana i tłumienie (pokonywanie, powściąganie, nigraha) [jej ze strony] [[manasu]] nie działa (nie może być dokonane). Natomiast gdy jest połączenie manasu z indrijami, to mówi się, że nie ma początku tego [połączenia]. Gdy zachodzi stłumienie (pokonanie, opanowanie, nigraha) prany ze strony manasu, to na podstawie zachodzenia [tego tłumienia] [[stanu wyłączenia]] nie ma dowodu, że [to połączenie] jest bezpoczątkowe.

A nie ma stłumienia (nigraha) prany, gdy jest kontakt (zetknięcie się, sannikarsa) indrijów i "wiatru" (vayu). A gdy prana nie zostanie stłumiona, to nie nastąpi joga, ponieważ stłumienie prany jest przyczyną związania (skrępowania, sambandha) aktywności (kriya) [?] zachodzącej w manasie za pomocą utrzymywanego (skupionego, oddzielającego, vidharaka) wysiłku (prayatna) tkwiącego (zatrzymanego na, -stha) w atmanie. Dlatego joga może być nazwana skupieniem (samadhi). Ale to nie znaczy, że z powodu tylko nieaktywności atmana jest wiecznie 'stan skupienia (samadhana). A o skupieniu (samadhi) mówi się, że jest to 'stały stan (sthiti). Z tej przyczyny słusznie się objaśnia: "ale ono (skupienie) jest cechą wszystkich stopni świadomości".

Jeżeli tak jest, że joga jest to skupienie (samadhi), a ono (skupienie) jest cechą świadomości na wszystkich jej stopniach, to znaczy, że występuje bez żadnego wysiłku u wszystkich istot żyjących,

25

ponieważ 'tkwi u podstawy (anugatatva) [stopni] – rozproszenia (ksipta) itd. A jeżeli tak jest, to jakby się nie uwzględniło wysiłku wdechu (śvasa), wydechu (praśvasa) itd., to ten wyraz (karana) ["na wszystkich jej stopniach"?] byłby bezcelowy przez swe użycie; w ten sposób również zastosowanie wyrażenia "nauczanie jogi" byłoby bezcelowe, dlatego [autor "Jogabhaszji"] mówi: "Spośród tych [stopni] gdy 'dyspozycyjna sfera świadomości (cetas) ma skłonność do rozproszenia, skupienie będąc zmieszane z czynnikiem rozproszenia (viksepa) nie należy do jogi".

PRZYPISY

1 Zob. przypisy I. 1-5 do Js. i Jbh.

2 Dosł.: "«I (atha)'» jest tu tym (tym tutaj, ayam) [wyrazem (śabda)], który ma znaczenie inicjacji (adhikara)". Zob. przyp. I. 8 do Js. i Jbh.

3 Zob. przyp. I. 18 do Js. i Jbh.

4 Wg mitologii Kajtabha był jednym z asurów, czyli demonów, którego pokonał bóg Wisznu. Występujący tu przydomek "Zwycięzcy Kajtabhy" świadczy, że jest to z kolei inwokacja do boga Wisznu, honoteistycznie utożsamionego z Iśwarą.

5 W tekście sanskryckim użyto terminu "kriya", mnie] popularnego synonimu "karmana".

6 Lub też: "Dokona się inicjacji (zainicjuje się) «0bjaśnienia» («Wiwarany»)..."

7 Indyjska reguła prowadzenia dysputy lub nauczania wymaga ścisłego określenia na samym wstępie, do czego się zmierza, co jest wytyczonym celem (prayojana).

8 Lub w innym tłumaczeniu: "...i 'warunek przejawu (nimitta) puruszy". Ale ponieważ joga – jak się dalej okaże – obejmuje przejaw puruszy jako' niezamącone poznanie rozróżniające (aviplavavivekakhyati), czyli jogę z uświadomieniem (samprajnatayoga), tj. środek do celu, i sam cel jako jogę bez uświadomienia (asamprajnatayoga) [bezpowrotną, gdzie nie ma już powrotu do stanu,- samprajnatayoga, czyli usunięcie (hana), czyli kajwalię], więc nie może tu "nimitta" oznaczać czegoś innego niż stan samego puruszy; zwłaszcza że przez nimittę nie rozumie się całokształtu warunków ani przyczyny działającej bezpośrednio, lecz tylko jeden z warunków jako podstawowy.

9 Czyli celu (prayojana) i związku (sambandha).

10 Js. II. 15.

11 Js. II. 28.

12 Js. I. 47.

13 Js. 1.48.

14 Jbh. I. 1.

15 Js. I. 2.

16 Js. II. 29.

17 Odmiana tekstu: "...od skupienia typu powściągnięcia 'nie [wyklucza się] (na), że znów nastąpi przejaw...".

18 Js. I. 3.

19 Js. IV. 34.

20 Ostatnie zdanie można toż rozumieć następująco: "A zatem dzięki [określeniu (podaniu)] skupienia bez zalążka, gdy zatrzymamy 'intuicyjne uświadomienie (pratyaya) na sensie (przedmiocie) [zawartym] w traktacie, unaocznia nam się sama kajwalia."

21 W świadomości ucznia.

22 Jest to cytat z "Brhadaranyakopanisad" II. 4. 4.

23 Jest to starożytne dzieło gramatyczne przypisywane Paniniemu (Panini), omawiające znaczenia pierwiastków czasownikowych.

24 Albo też: "...rozróżnianie przedmiotu (odróżnianie się od przedmiotu, visayaviśesa)...".

26 Lub też: "...[manas] tkwi w atmanie".

POSŁOWIE

Leon Cyboran

FILOZOFIA JOGI. PRÓBA NOWEJ INTERPRETACJI

PRZEDMOWA

Filozofia indyjska jest dziedziną, mimo datujących się od dawna badań prowadzonych w tym zakresie, jeszcze słabo zbadaną, zarówno pod względem treści poszczególnych traktatów, jak też ich. chronologii i związków historycznych. Podstawowe teksty systemów indyjskich są zazwyczaj pisane językiem niezwykle lakonicznym, kondensującym bardzo bogatą treść filozoficzną. Powstały przeto liczne do nich komentarze oraz obszerne komentarze do komentarzy. Typową wadą wielu [ale nie wszystkich] dzieł filozofii indyjskiej jest opracowywanie danych traktatów na podstawie wtórnych materiałów – poglądów ich komentatorów – a co gorsza, mieszanie nieraz poglądów różnych i czasowo odległych od siebie autorów przy analizie czy opisie danego systemu lub poszczególnych jego zagadnień. Zachodzi zatem potrzeba osobnego badania tekstów podstawowych i osobnego badania filozofii komentatorów czy przedstawicieli późniejszych szkół. Należy się zawsze bardziej liczyć z historią pojęć i poglądów poprzedzającą badany traktat, niż z góry ulegać sugestii późniejszych komentatorów i korzystać bezkrytycznie z gotowych ich objaśnień. Ze względu na bogactwo treści poszczególnych traktatów wymagane jest również gruntowne badanie i opracowywanie pojedynczych filozoficznie ważnych problemów. Dopiero po dokonaniu takiej rzetelnej pracy będzie można w przyszłości ustalić pewniejsze związki historyczne i dokonać syntezy rozwoju indyjskiej myśli filozoficznej.

Do przedstawionych tu badań nad filozofią jogi wybrałem ‚Jogasutry", najstarszy traktat systemu jogi, który od czasów starożytnych aż po dzień dzisiejszy jest w Indiach bardzo ceniony i intryguje swoją treścią.

Według powszechnej opinii specjalistów, "Jogasutry" mają opierać swoją filozofię na systemie sankhji. Z tej przyczyny, a także ze względu na dominowanie w "Jogasutrach" strony praktycznej – trzeba bowiem wiedzieć, że wykład ontologii i gnoseologii jest tu ściśle powiązany z praktyką przekształcania świadomości – niektórzy historycy filozofii stosunkowo mało uwagi poświęcają temu systemowi. A przecież cechą charakterystyczną filozofii indyjskiej jest cel praktyczny i drogą do tego celu jest właśnie przekształcanie świadomości. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że kto nie rozumie jogi, ten nie rozumie filozofii indyjskiej. Nie bez racji byłoby też postawienie pytania, co na co więcej wpłynęło: czy inne systemy na filozofię jogi, czy joga na poglądy większości systemów indyjskich. System jogi w formie "Jogasutr" jest przypuszczalnie tworem stosunkowo późnym w porównaniu z bardzo starożytnymi szkołami praktycznej jogi [choć sama nazwa jogi początkowo nie musiała być używana], ale nie bez podstaw jest też przypuszczenie, że owe bardzo stare szkoły miały już pewne uogólnienia teoretyczne i od dawien dawna były najcenniejszym źródłem dla myśli filozoficznej Indii. "Jogasutry" zapewne też niejeden szczegół zapożyczyły z kolei od innych systemów i wyraźnie widać, że nie tylko od sankhji, o ile w ogóle korzystały ze wzorów sankhji. Istotne podstawy filozofii jogi znajdujemy bowiem w upaniszadach, gdy jeszcze o sankhji w ogóle nie było mowy, ale nawet te upaniszady, które uważa się za zapoczątkowujące sankhję, mają filozofię bliższą "Jogasutrom" niż traktatom klasycznej sankhji. W wielu opracowaniach naukowych szczególnie może razić nader mechaniczne podstawianie naczelnych pojęć i poglądów klasycznej sankhji, której najstarszy z dostępnych nam tekst jest w świetle wyników dotychczasowych badań najprawdopodobniej młodszy od "Jogasutr".

W niniejszej pracy postawiłem sobie za główne zadanie rozważenie problemu, czy "Jogasutry" faktycznie przyjmują, że purusza ("ja", podmiot) jest liczny, jak to powszechnie głoszą znawcy historii filozofii indyjskiej.

Pracę podzieliłem na dwie części. W pierwszej części objaśniam, co to jest joga, umiejscawiam "Jogasutry" historycznie, zajmuję się stroną tekstograficzną, przedstawiam trudności związane z badaniem i opisem treści "Jogasutr" oraz ustalam metodę badania. W drugiej części zajmuję się problematyką filozoficzną, układając w ten sposób jej treść (rozdziały i podrozdziały), żeby czytelnika stopniowo zbliżyć i wprowadzić w główne zagadnienie. Przy sposobności daję nowe ujęcia wielu zagadnień, z których nie wszystkie szczegółowo uzasadniam, ażeby się nie rozpraszać, ale dotyczy to przeważnie problemów pomocniczych, przedstawionych w celu zbliżenia czytelnika do głównego problemu.

Chociaż praca ma charakter specjalistyczny, starałem się ją pisać tak, ażeby była zrozumiała dla historyków filozofii okcydentalnej, nawet gdyby nie znali filozofii indyjskiej. Unikam w miarę możności zbyt syntetycznych terminów filozofii nowoczesnej, ażeby wykluczyć nieścisłości lub wprowadzenie w błąd.

Może czytelników rozczarować, że nie ma tu praktycznej strony jogi, ale ograniczyłem treść jedynie do tego, co było konieczne do rozwiązania głównego problemu filozoficznego.

Chciałbym zasygnalizować, że pracuję nad przygotowaniem do druku przekładu "Jogasutr" wraz z komentarzem "Jogabhaszją" i licznymi objaśnieniami do tego ostatniego.

Książka niniejsza powstała na podstawie mojej pracy doktorskiej pt. "Purusza – byt podmiotowy w «Jogasutrach» (Próba nowej interpretacji systemu jogi)". W związku z tym pragnę złożyć podziękowanie promotorowi, prof. Janowi Legowiczowi, recenzentom prof. Eugeniuszowi Słuszkiewiczowi, mojemu wieloletniemu nauczycielowi sanskrytu, i doc. Ludwikowi Skurzakowi, który przed laty natchnął mnie do zajęcia się naukowo filozofią indyjską, oraz recenzentce Wydawnictwa, doc. Iji Lazari-Pawłowskiej.

CZĘŚĆ WSTĘPNA

1. "JOGASUTRY" – NAJSTARSZY TRAKTAT JOGI

Termin "joga" jest wieloznaczny. Warto przeto na wstępie ustalić, co on znaczy oraz co oznacza – podać podstawowe znaczenia językowe oraz zestawić i pokrótce opisać wszelkie desygnaty terminu.

Co znaczy "joga"?

Podstawowe znaczenia wyrazu "joga" w zwykłym użyciu, wyjściowe dla terminu filozoficznego, można podzielić na dwie grupy:

a) nałożenie jarzma [wołom], [ujarzmienie, okiełznanie [rumaków], jarzmo;

b) zaprzęganie [koni, wozu], [przy]wiązanie, połączenie [się].

Odpowiednio do powyższych mamy dwie podstawowe grupy znaczeń terminu filozoficznego "joga":

a) ujarzmianie i ujarzmienie,

b) łączenie [się] i połączenie [się][1].

Co "joga" oznacza?

1. W religiach i w filozofii indyjskiej termin "joga" często oznacza osiągnięcie stopnia doskonałości duchowej w postaci wyższego stanu świadomości, najwyższej formy świadomości lub jakiegoś [jeszcze wyższego] stanu ponadświadomościowego.

"Joga" może oznaczać osiągnięcie (dojście do, urzeczywistnienie) któregoś z wyżej wymienionych stanów lub sam ów stan[2]. Inaczej jedno i drugie określa się terminami: samadhi, kajwalia, moksza, nirwana[3]. Tego, który taki stan osiągnął, nazywa się joginem[4].

Odpowiednio do znaczeń (a) i (b), zależnie od założeń filozoficznych, "joga" oznacza:

a) ujarzmienie zjawisk świadomościowych,

b) połączenie się duszy indywidualnej z Bogiem osobowym lub ponadosobowym absolutem.

W jodze jako systemie filozoficznym termin "joga" oznacza właśnie ujarzmienie zjawisk świadomościowych. Jaki jest charakter i stopnie tego ujarzmienia, omówię w części problemowej tej pracy.

2. "Joga" oznacza również wszelką praktykę duchową, wszelką formę doskonalenia się duchowego, czy tzw. wewnętrznego, wszelką praktykę zmierzającą do urzeczywistnienia ideałów doskonałości, jakie stawiają sobie za cel rozmaite systemy filozoficzne i religie indyjskie. Oznacza zatem praktykę zmierzającą do celu wspomnianego w punkcie 1. Jest to najbardziej rozpowszechnione rozumienie jogi w Indiach od czasów starożytnych aż do chwili obecnej. Niemal każdy system filozoficzny i wszystkie religie indyjskie mają swoją jogę jako tego rodzaju praktykę. Inna nazwa dla tej praktyki – to "sadhana"[5].

W tym wypadku również odpowiednio do znaczeń (a) i (b) "joga" oznacza:

a) ujarzmianie zjawisk świadomościowych,

b) łączenie się z Bogiem osobowym lub ponadosobowym absolutem.

3. "Joga" oznacza też sposób czy metodę stosowaną w praktyce, o której mowa w p. 2, dla celu wspomnianego w p. 1. W samych znaczeniach (a) i (b) zawiera się już metoda bezpośrednia: a)

1

2

3

4

5

ujarzmianie, czy ujarzmienie, b) łączenie [się], czy połączenie [się]. Ale termin "joga" oznacza również i pośrednie (pomocnicze) metody, które mogą przybliżyć cel.

4. Gdy przedstawienie metody jest ujęte w formę sądów, wyrażonych w twierdzeniach, to mamy jakiś dział wiedzy, rodzaj nauki stosowanej. Termin "joga" oznacza również naukę o metodzie z p. 3, o praktyce z p. 2 i o celu z p. 1.

Wszystkie religie indyjskie i niemal wszystkie systemy filozoficzne mają dział takiej jogi.

5. Wreszcie nazwą jogi oznacza się odrębny system filozoficzny, jeden z licznych systemów indyjskich[6].

Joga jako system filozoficzny

Joga należy do sześciu bramińskich klasycznych systemów filozoficznych[7]. Określa się ją też mianem "yogadarśana"[8], czyli "filozofia jogi", "system filozoficzny jogi". Często się mówi: "joga klasyczna", "klasyczny system jogi".

Podstawowym i najstarszym, przynajmniej z zachowanych i dostępnych nam, traktatem jogi są "Jogasutry"[9]. Wszystkie inne teksty zaliczane do tego systemu są jedynie komentarzami do "Jogasutr" lub komentarzami do najstarszego ich komentarza.

Co to są sutry?

W starożytności wszelką wiedzę bramińską kondensowano w formie tzw. sutr[10].

Etymologicznie "sutra" znaczy "nić", "sznur" [wiążący luźne kartki], stąd później – "reguła", "zbiór reguł"; niektórzy tłumaczą przez "aforyzm". Ale, moim zdaniem, te nazwy nie oddają dokładnie sensu "sutry"[11].

Sutra jest zwięzłą niczym telegraficzna formą wyrażania myśli. Jest to pojedyncze zwięzłe wyrażenie (lakoniczne zdanie lub nierzadko część zdania) traktatu kondensującego jakąkolwiek wiedzę bramińską, bądź też cały traktat złożony z tego rodzaju wyrażeń.

"Jogasutry"

" Jogasutry" są tekstem złożonym ze 195 takich sutr[12]. Podzielone są na cztery księgi czy rozdziały (pada), które mają swoje tradycyjne nazwy, choć, być może, nadane później, jak i sam tytuł traktatu[13]:

Księga pierwsza: o samadhi, czyli skupieniu (samadhipada),

Księga druga: o sadhanie, czyli drodze dojścia [do jogi] (sadhanapada),

Księga trzecia: o wibhuti, czyli nadludzkich (jogicznych) mocach (vibhutipada),

Księga czwarta: o kajwalii, czyli absolutnej wolności (jedyności, kaivalyapada).

2. AUTORSTWO I DATOWANIE "JOGASUTR"[14]

Autorstwa

Autorstwo "Jogasutr" tradycja indyjska przypisuje Patańdżalemu (Patanjali).

Z nazwiskiem Patańdżalego są związane trzy dzieła z różnych dziedzin: 1) "Mahabhasya" – komentarz do gramatyki Paniniego, 2) "Jogasutry", 3) "Patanjalatantra" – traktat medyczny. Najstarszą wzmiankę o potrójnej działalności Patańdżalego znajdujemy w piątej zwrotce wstępu do komentarza króla Bhodży[15]. Autor samego wstępu nie jest znany. Podaje on, że Bhodża napisał dzieła z zakresu gramatyki, jogi i medycyny, przez co podobnie jak Patańdżali usunął zanieczyszczenia mowy, duszy i ciała. Wzmianka ta może pochodzić z czasów nie wcześniejszych niż XI w. n. e., a zatem musi być późniejsza mniej więcej o jedno tysiąclecie od "Jogasutr". Szczególnie ważne byłoby ustalenie, czy autor "Jogasutr" jest identyczny z Patańdżalim gramatykiem [II lub może I w. p.n. e.[16]]'. Umożliwiłoby

6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16

to określenie daty powstania tekstu, a także uzasadnienie interpretacji niektórych trudniejszych do zrozumienia sutr odpowiednimi poglądami Patańdżalego gramatyka.

Powstaje zatem problem, czy naprawdę był jeden Patańdżali, czy było ich więcej, bądź też czy nie przylepiono później etykiety Patańdżalego do "Jogasutr".

Za identycznością obu Patańdżalich opowiadają się Liebich i Garbe. Dasgupta przypisuje Patańdżalemu gramatykowi autorstwo tylko pierwszych trzech ksiąg "Jogasutr". Znajduje bowiem liczne podobieństwa między nimi a "Mahabhaszją". Dzieła te podobnie się nawet zaczynają: "atha śabdanuśasanam" (I nauka o wyrazach), "atha yoganuśasanam" (I nauka o jodze). Czwartą księgę uważa za dodaną później. Hauer utrzymuje, że Patańdżali gramatyk napisał tylko część zwaną "yogańga" (Js. II.28, III.55).

Przeciw identyczności Patańdżalich występuje Woods, wykazując różne rozumienie pojęcia "substancja (dravya)n u obu autorów. [Dasgupta odrzuca pogląd Woodsa, uznając tę różnicę za pozorną.] Identyczność autorów odrzuca również Jacobi. Na podstawie porównania słownictwa obu dzieł stwierdza, że w "Mahabhaszji" nie ma wielu terminów, które są w "Jogasutrach". [Janacek przy pomocy metody statystycznej obala pogląd Jacobiego.] Keith wyklucza możliwość identyczności. Przyjmuje, odmiennie niż Dasgupta, że czwarta księga, pochodzi od tego samego autora, co trzy poprzednie. W czwartej księdze widzi [podobnie jak Jacobi] wyraźne ślady antybuddyjskiej polemiki z teoria zwaną "vijnanavadan”, pochodzącą z V w. n. e. Wraz z Hauerem ustala, że była to polemika z nauką Asangi i Wasubandhu. [Ale znów Dasgupta i Prasad twierdzą, że polemika ta – chodzi o Js. IV. 16 – mogła być równie dobrze skierowana przeciw jakiejś wcześniejszej szkole idealistycznej; pogląd podobny do widżnianawady znajdujemy już w aranjace "Aitareya". Prasad ma jeszcze inny argument, a mianowicie, że Js. IV. 16 mógł wstawić Wjasa dla polemiki z buddystami i dlatego inni komentatorzy, poczynając od Bhodży, eliminują ją ze swoich tekstów.

Złożoność czy jednolitość tekstu?

Deussen trzy pierwsze księgi rozbija na cztery teksty, a czwartą traktuje jako zbiór przypisów, który też dzieli na cztery warstwy. Nie rozstrzyga jednak, czy teksty te należały do różnych szkół jogicznych, czy też nie. Natomiast wyraża przekonanie, że wszystkie mają zasadniczy światopogląd wspólny, zbliżony do nauki starszych upaniszad. Hauer dzieli całość na pięć różnych tekstów, z których każdy należał do odrębnej szkoły. jogi, mającej swoją niezależną terminologię. Jacobi część zwaną "yoganga" (II.28-III.55) uznaje za tekst jogi klasycznej – model dla innych tekstów. Dasgupta czwartą księgę uważa za dodaną później, mianowicie przez Wjasę. Spośród najnowszych badaczy Frauwalner przyjmuje złożoność – uważa "Jogasutry" za kilka przeciwstawnych sobie tekstów, z których część miałaby zachować oryginalną formę doktryny.

Janaćek konkluduje, że problem w dalszym ciągu jest nierozstrzygnięty i wymaga dalszych badań, które by ustaliły: 1) czy tekst ma być rozumiany jako jednolita całość, czy jako zbiór różnych tekstów?, 2) czy "Jogasutry" i "Mahabhaszję" napisał jeden, czy dwu różnych autorów?

Na podstawie wyników dotychczasowych badań trudno jest rozstrzygnąć, czy Patańdżali był twórcą, przekazicielem [jak nawet sugeruje Waczaspati[17]], czy też kompilatorem jogi jako systemu filozoficznego w postaci "Jogasutr". Nie jest nawet pewne, czy autor nazywał się właśnie Patańdżali.

Jeśli nawet tekst składa się z różnych części, pochodzących z rozmaitych szkół, od różnych autorów, to ktoś dokonał kompilacji, nie wiemy tylko, czy mechanicznie, czy świadomie. Jeśli świadomie – to w jakim stopniu zdawał sobie sprawę z zawartych w nich problemów filozoficznych?

Jest też możliwe, że te bądź inne sutry mógł ktoś dodać z takich czy innych względów. Pobożny bhakta (czciciel Boga osobowego) mógł wpleść sutry o Iśwarze. Ktoś ascetycznie usposobiony mógł dodać jamy (zasady moralne) i nijamy (praktyki ascetyczno-mistyczne) do pierwotnie sześciostopniowej jogangi. Ktoś inny mógł wstawić sutrę polemizującą z buddystami.

Rozumienie licznych terminów i interpretację wielu sutr można nagiąć w tym lub innym kierunku i otrzymać stąd wrażenie bądź tekstów o sprzecznej treści, bądź jednolitości traktatu.

Nie udało mi się znaleźć jakiejś pewnej przesłanki, która by wskazywała na niejednolitość tekstu, zatem pozostaję w dalszym ciągu przy roboczym założeniu, że tekst "Jogasutr" nie zawiera treści sprzecznych. Jeśli założenie to w świetle przyszłych badań okaże się błędne, to moje badania będą dotyczyły filozofii kompilatora tekstu – filozofii, która mimo wszystko przez dwa tysiąclecia wywiera swój wpływ w Indiach, a dziś wzmożoną falą oddziałuje poza Indiami.

Datowanie

17

Jeśliby się udało udowodnić, że autor "Jogasutr" jest identyczny z Patańdżalim gramatykiem, to data powstania tekstu przypadłaby na II lub może I w. p. n.e. Woods umieszcza ją między 300 a 500 r. n. e. Jacobi i Keith uważają, że "Jogasutry" nie powstały wcześniej niż w V w. n.e., Dasgupta – że nie wcześniej niż w r. 147 p.n.e., Radhakrishnan – że nie później niż w III w. n. e. Glasenapp przyjmuje dwojaką możliwość: II w. p. n. e. albo IV-V w. n. e.

Rozbieżność w datowaniu wynosi zatem aż siedem wieków.

[Samo zjawisko takiej rozbieżności nie jest rzadkie przy ustalaniu dat tekstów sanskryckich, choć skala bywa na ogół mniejsza.]

Problem datowania "Jogasutr" pozostaje zatem nadal otwarty.

BIBLIOGRAFIA

Dasgupta S., "A History of Indian Philosophy", vol. I, Cambridge 1951, s. 212, 229-233.

Deussen P., "Allgemeine Geschichte der Philosophie", I Band, III AM., Leipzig 1914, s. 509-510.

Eliade M., "Le Yoga – Immortalite et Liberte", Paris 1954, s. 364-366; przekład niem.: "Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit", Zurich 1960, s. 377-379; przekład ang.: "Yoga – Immortality and Freedom", London 1958, s. 370-372.

Frauwallner E., "Geschichte der indischen Philosophie", I Band, Salzburg 1953, s. 427, 437, 439.

Garbe E., "Samkhya und Yoga. Grundriss der indoeuropaischen Sprache", III Band, 4 Heft, Strassburg 1896, s. 36.

Glasenapp H. v., "Die Philosophie der Inder", 2 Aufl, Stuttgart 1958, s. 221.

Hauer J. W., "Der Yoga als Heilweg", Stuttgart 1932, s. 95, 98-99; "Das 4 Buoli des Yogasutra, ein Beitrag zu seiner Erklarung und Zeitbestiminung. Studia Indo-Iranica", Leipzig 1931, s. 122-133.

Jacobi II., "Uber das Alter der Yogaśastra", "Zeitschrift der deutsehen morgenlandischen Gesellschaft" VIII, Leipzig 1931, s. 80-88.

Janacek A., "Two Texts of Patanjali and a Statistical Comparison of Their Vocabularies", "Archiv Orientalni" 26/1, Praha 1958.

Keith A. B., "The Samkhya-System", 2 Ed., Calcutta 1924, s. 65 i in.; "Some Problems of Indian Philosophy", "Indian Historical Quarterly" vol. 8, Calcutta 1932, 8. 425-444.

Prasad J., "The Date of Yogasutras", "Journal of the Royal Asiatic Society", London 1930, s. 365-375.

Radhakrishnan S., "Indian Philosophy", London 1957; przekład polski: "Filozofia indyjska", t. II, Warszawa 1960, s. 291 -292.

Woods J. H., "The Yoga System of Patanjali", Harvard Oriental 'Series, vol. 17, Cambridge (Mass.) 1914, s. XIII-XIX.

3. STOSUNEK "JOGASUTR" DO SANKHJI

Tradycja indyjska i historycy filozofii indyjskiej łączą sankhję i jogę w parę na podstawie związków historycznych i treściowych. Wśród specjalistów panuje powszechna opinia, że joga opiera swoją filozofię na systemie sankhji. Tak na przykład jeden z późniejszych badaczy, Radhakrishnan, pisze: "Patańdżali usystematyzował pojęcia jogi i wyłożył je opierając się na metafizyce sankhji, którą przejął z drobnymi zmianami"[18]. Frauwallner utrzymuje, że w obrębie sankhji powstały dwa kierunki: obok szkoły filozoficznej, której droga polegała na poznaniu logiczno-teoretycznym, powstała druga – droga jogi. Joga Patańdżalego jest według niego ową starą szkołą systemów sankhji[19].

Dasgupta zajmuje ostrożniejsze stanowisko. Na podstawie bardzo wyraźnego pokrewieństwa strony teoretycznej sankhji i jogi twierdzi, że można je uważać za modyfikacje wspólnego systemu myślowego. Ale następnie dodaje: "pozwolę sobie przeto często objaśniać jogę przez odwoływanie się do idei sankhji"[20], co z kolei , ja pozwolę sobie określić mianem "metody niepewnej",; gdyż praktycznie objaśnia ona jogę posługując się' dziełami sankhji klasycznej.

Już w upaniszadach, zwłaszcza takich jak "Katha" "Śvetaśvatara", "Maitrayani", znajdujemy główne podstawy filozoficzne i najważniejsze terminy ontologiczne sankhji i jogi. Keith pisze: "Mało jest w

18

19

20

sankhji takich szczegółów, których by się nie dało odnaleźć w upaniszadach w tym lub innym miejscu"[21].

To samo odnosi się do podstaw filozoficznych jogi, z tą różnicą na korzyść jogi, że pewne jej aspekty znajdujemy w jeszcze starszych upaniszadaeh, a także we wcześniejszych od nich, tekstach zaliczanych do Wed, a nawet pojawiają się próby znajdowania początków jogi w przedaryjskim okresie dziejów Indii.

Szkoły filozoficzno-praktyczne jogi [nie jedynie praktyczne] mogły być zatem równie stare, jeśli i nie starsze od szkół sankhjanistycznych.

Sankhja przedklasyczna

Należy wyraźnie odróżnić sankhję przedklasyczną od klasycznej. Sankhja przedklasyczna znana jest fragmentarycznie ze wzmianek porozrzucanych po różnych dziełach. [Najważniejszym źródłem jest "Mahabharata".] Twórcą sankhji miał być mędrzec Kapila, żyjący – według tradycji – około VII w. p.n.e.[22]

Dasgupta przypuszcza, że były trzy warstwy (okresy) rozwojowe sankhji: 1) teistyczna [taka prawdopodobnie była u Kapili], zachowana w zmodyfikowanej formie u Patańdżalego; 2) ateistyczna, którą reprezentuje Pancaśikha, 3) ateistyczna modyfikacja poprzedniej w postaci ortodoksyjnego systemu sankhji[23] [tak Dasgupta określa sankhję klasyczną]. Ten sam autor znajduje kierunek sankhji przedklasycznej również u Czaraki [78 r. n. e.]. Według jego komentatora (Cakrapani) purusza i nieprzejawiona (avyakta) część prakrti stanowią jedno. Purusza nazywa się tu inaczej "paramatman" (najwyższy duch). Samo "Ja" ("Self") jest bez świadomości, a zatem podobnie jak u Patańdżalego. Jest to stan brahmana (absolutu)[24]. Dasgupta uważa sankhję Czaraki i Pańczasikhy za bardzo ważną, gdyż wskazuje ona na przejściowe stopnie myśli filozoficznej od upaniszad do ortodoksyjnej (klasycznej) sankhji[25].

W "Mahabharacie" [XII. 318] wymienia się trzy szkoły sankhji, które przyjmują 24, 25 lub 26 'pierwiastków rzeczywistości (tattva)[26].

Gunaratna [XIV w. n. e.], komentator podręcznika historii filozofii pt. "Saddarśanasamuccaya", wymienia dwie szkoły sankhji: 1) maulikya (rdzenna, pierwotna), w myśl założeń której każda dusza (atman) ma swoją, odrębną prakrti (pradhanę); 2) uttara (wtórna, późniejsza)[27].

Widzimy zatem, że było wiele szkół sankhji, które różniły się między sobą ujęciem podstawowych zagadnień ontologicznych.

"Sankhjakarika"

Najstarszym zachowanym traktatem systemu sankhji jest "Samkliyakarika", która zapoczątkowuje tzw. sankhję klasyczną. Autorem był Iśvarakrsna. Data powstania dzieła nie jest ustalona. Garbe podaje, że traktat powstał nie później niż w V w. n. e., ale prawdopodobnie wcześniej[28]. Belvalkar [który odkrył komentarz pt. "Matharavrtti", uznany przez Frauwallnera i innych za najstarszy komentarz do "Sankhjakariki"] przyjmuje I w. n.e. lub pierwszą połowę II w. n.e.[29] Eliade na podstawie starannie zebranej bibliografii umieszcza datę powstania "Sankhjakariki" nie później niż w V w. n. e. Glasenapp granicę dolną ustala na r. 560 n. e. [W tym czasie Paramartha przetłumaczył "Sankhjakarikę" wraz z "Matharawrtti" na język chiński.] Granicę górną cofa na ok. IV w. n.e.[30]

Badacze przyjmują datę powstania "Jogasutr" odpowiednio wcześniejszą od daty powstania "Sankhjakariki". [Ci, którzy przesuwają datowanie "Sankhjakariki" w górę czy w dół, odpowiednio przesuwają też datowanie "Jogasutr".]

Na podstawie wyników dotychczasowych badań można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że "Jogasutry" są tekstem według minimalistów nieco starszym, według maksymalistów – o kilka wieków starszym od "Sankhjakariki".

21
22
23
24
25
26
27
28
29
30

4. TRUDNOŚCI JĘZYKOWE

Sanskryt

W opinii orientalistów sanskryt uchodzi często za najtrudniejszy język orientalny. Dodatkową trudność sprawia to, że każdy dział literatury czy wiedzy indyjskiej wytworzył właściwe dlań, specyficzne, formy wyrażania myśli i niesłychanie techniczną terminologię. W związku z tym indolodzy rozróżniają sanskryt nie tylko w aspekcie jego historycznego rozwoju [jak sanskryt wedyjski, który też dzielą na parę warstw, sanskryt eposów i sanskryt klasyczny], ale mówią również o sanskrycie dramatów, bajek, o sanskrycie prawniczym, rytualnym, filozoficznym itd.

Sanskryt filozoficzny

Jeśli chodzi o sanskryt filozoficzny, najlepiej chyba będzie przytoczyć opinię wielkiego badacza indyjskiego, S. Dasgupty, autora pięciotomowej historii filozofii indyjskiej:

"Sanskryt uważa się powszechnie za bardzo trudny język, ale nikt spośród obeznanych [tylko] z sanskrytem wedyjskim i zwykłym literackim nie może mieć jakiegokolwiek pojęcia, jak trudne są logiczne i abstrakcyjne partie sanskryckiej literatury filozoficznej. Osoba, która z łatwością potrafi zrozumieć Wedy, upaniszady, purany, Księgi Praw i dzieła literackie, a także jest dobrze zaznajomiona z europejską myślą filozoficzną, może się poczuć zupełnie bezradna przy próbie zrozumienia choćby drobnych części dzieła z zaawansowanej logiki indyjskiej lub dialektycznej wedanty" [31].

To samo, ale w jeszcze wyższym stopniu, odnosi się do "Jogasutr", głównie ze względu na subtelność opisywanego przedmiotu (niezwyczajną psychologię i inne).

Zestawię teraz pokrótce trudności językowe, z jakimi się boryka badacz najstarszego traktatu jogi, aby dać ich obraz historykom filozofii okcydentalnej.

Budowa i język "Jogasutr"

1. Wieloczłonowe złożenia sanskryckie, wyrażające; różne stosunki międzywyrazowe [nie tylko przymiotnikowe lub dopełniaczowe, jak np. w języku niemieckim] oraz części zdania odpowiadające w językach europejskich zdaniom pobocznym. Bardzo często nie można wnioskować jednoznacznie nawet o rozłożeniu gramatycznym zdania z samej tylko formy, lecz dopiero z treści lub z całego kontekstu.

2. Sutry – lakoniczne zdania, często tylko części zdań, powiązane formalnie i treściowo z sutrami sąsiednimi.

3. Nierzadko podmiot jest zaimkowy, podstawiony za rzeczownik z poprzedniej sutry lub którejś z rzędu poprzedniej, przy czym rzeczownik ten nie zawsze jest podmiotem w owej sutrze. Nie wiadomo nieraz, który rzeczownik wybrać.

4. Zdania nominalne. Czasownik należy do rzadkości. [Łącznika "jest" też się nie stosuje.] Przyczynia się to do występowania:

5. licznych abstraktów, nierzadko piętrowych (abstractum od abstractum).

6. Wieloznaczność terminów:

a) bardzo odmienne znaczenia,

b) znaczenia pokrewne [mające związek oparty na analogii, niejednokrotnie są to ekwiwalencje magiczne czy mistyczne, mogące się odnosić do różnych stopni rzeczywistości lub poziomów świadomości].

7. Niesłychane przeładowanie terminami technicznymi. Nie ma tu miejsca na zwykłą mowę.

8. Większość bardzo ważnych filozoficznie terminów nie jest definiowana lub w jakikolwiek sposób określana. Odnosi się wrażenie, że owe terminy winny być dobrze znane czytelnikom, dla których autor "Jogasutry" przeznaczył.

Trudności transponowania

Wreszcie pozostaje trudność transponowania na język filozofii okcydentalnej:

1. Odmienność ogólnej ontologii, swoista psychologia i teoria poznania – to wszystko, powiązane z praktyczną stroną jogi, polegającą na przekształcaniu świadomości i w miarę tego zmianie aktualnego podmiotu poznającego i przedmiotu poznania, utrudnia stosowanie adekwatnych terminów zaczerpniętych z filozofii europejskiej.

31

2. Konieczne jest przeto zachowanie wielkiej ostrożności przy transponowaniu. Najlepsze słowniki mogą tu zawieść lub wprowadzić w błąd. Mimo że słowniki podają liczne odpowiedniki terminologiczne z zakresu filozofii europejskiej, sens terminu leży często gdzieś "pośrodku" szeregu przybliżonych znaczeń. Tak więc podstawianie wprost ze słownika [lub z dotychczasowych tłumaczeń czy opracowań] gotowych i gładkich odpowiedników z filozofii europejskiej mniej myli laika niż historyka filozofii, gdyż ten pierwszy albo zrozumie, albo nie zrozumie, natomiast specjalista zawsze zrozumie, tylko że albo właściwie, albo niewłaściwie – zależnie od tego, czy mu się poda treść formalnie dobrze, czy źle.

3. Szczególnie należy unikać lub bardzo ostrożnie używać zbyt syntetycznych abstraktów – różnych "izmów" – które kojarzyłyby się specjalistom z określoną klasyfikacją lub systemem filozofii europejskiej i wszelkimi związanymi z tym konsekwencjami filozoficznymi.

5. KOMENTARZE DO "JOGASUTR"

"Jogasutry", mimo że ujmują treść bardzo precyzyjnie, czynią to jednak nader lakonicznie i stąd wymagały komentarzy.

1. Najstarszym komentarzem jest "Yogabhasya", przypisywana Wjasie (Vyasa). Problem datowania i autorstwa nie jest ostatecznie rozwiązany. Woods ustala datę powstania tekstu między 650 a 850 r. n. e. Eliade podaje wieki VII-VIII, Dasgupta – 400 r. n. e., Radhakrishnan – IV w. n. e. [Tradycja indyjska utożsamia Wjasę z Badarajaną, autorem "Brahmasutr".] Komentarz jest bardzo bogaty w treść filozoficzną i różne specyficzne zagadnienia jogiczne. Do sutr trudniejszych pod względem filozoficznym [zwłaszcza w ks. IV] podaje warianty interpretacyjne oparte na założeniach różnych szkół innych systemów filozoficznych, co stanowi szczególnie cenny materiał dla historyka filozofii. Język jest jednak bardzo zwięzły, niemal tak samo telegraficzny jak w "Jogasutrach". Zrozumienie tekstu wymagało przeto dalszych komentarzy do tego komentarza.

2. Niedawno odkryto i wydano po raz pierwszy w roku 1952 w Madrasie komentarz do "Jogasutr" i "Jogabhaszji" przypisywany Siankarze (Śamkara lub Śamkaracarya), wielkiemu filozofowi, twórcy najciekawszego systemu wedanty, żyjącemu przypuszczalnie na przełomie VIII i IX w. n. e. Komentarz nosi tytuł "Patanjalayogasutrabhasyavivarana"; wygodniej będzie go nazywać w skrócie po prostu "Wiwaraną". Jest to najobszerniejszy traktat filozoficzny systemu jogi.

3. Drugim, od dawna już znanym, komentatorem "Jogabhaszji" był Vacaspati[miśra], żyjący w IX w. Jego komentarz występuje często pod tytułem "Tattvavaiśaradi".

Obydwa komentarze cechuje subtelna logika, szczegółowa psychologia jogiczna, żywy język, stawianie pozornych zarzutów ze strony przedstawicieli innych kierunków i ich obalanie.

4. Na początku XI w. król Bhodża (Bhoja) napisał komentarz do "Jogasutr" zatytułowany "Rajamartanda". Jest to drugi (po Wjasie) komentator samych "Jogasutr". Nie jest jednak wolny od wpływu Wjasy; niejednokrotnie kopiuje nawet formę ujęcia Wjasy. Po części jednak wykazuje samodzielność interpretacji, m. in. odrzuca Js. IV. 16.

5. Również Vijnanabhiksu [XVI w.] skomentował "Jogabhaszję" w dziele pt. "Yogavarttika". Oprócz tego napisał krótki traktat o nauce Patańdżalego pt. " "Yogasarasamgraha".

Kilku następnych komentatorów "Jogasutr" wyraźnie nie odbiega od interpretacji Bhodży. Są to:

6. Ramananda [Sarasvati], nazywany inaczej Ramanandayati: "Maniprabha" [XVI w.].

7. Bhavaganeśa [według tradycji indyjskiej uczeń Widżnianabhikszu]: "Pradipika".

8. Nagojibhatt[a]: "Vrtti".

9. Ananta[deva]: "Candrika".

10. Sadaśivendra Sarasvati: " Yogasudhakara".

[Nie udało mi się ustalić dat powstania tych trzech ostatnich komentarzy. W posiadanym przeze mnie sanskryckim wydaniu owych tekstów daty te nie są podane, a w żadnej z dostępnych mi prac nawet się nie wymienia tych komentarzy.]

11. Dasgupta wymienia jeszcze komentarz z XVII w. [którego nie udało mi się uzyskać]: Nageśa – "Chayavyakhya".

12. We wstępie [napisanym po angielsku przez profesorów z Madras Sanskrit College – Polakam Śri-Rama-Śastri i S. R. Krsnamurti-Śastri] do sanskryckiego tekstu "Wiwarany" podane są jeszcze dwa komentarze do "Jogasutr", z którymi się nie zetknąłem:

13. Narayanatirtha: "Yogasiddhantacandrika".

14. Tegoż autora: "Sutrarthabodhini".

6. METODA BADANIA

1. Ze względu na to, że trudno jest rozstrzygnąć, czy autor "Jogasutr" jest kompilatorem, czy też nie, oraz ponieważ nie udało się znaleźć pewnej przesłanki przemawiającej za niejednolitością tekstu, zakładam roboczo, że tekst jest jednolity [zob. rozdz. 2]. Trzeba wykazać dobrą wolę przy badaniu tekstu "Jogasutr" przyjmując hipotetycznie, że poglądy autora nie pozostają ze sobą w sprzeczności i nie podejrzewać go z góry o nielogiczność. Wykład bowiem narzuca wrażenie wielkiej precyzji myślowej i wyrazowej. Lepiej jest przyjmować, że się czegoś nie rozumie, gdyż ma się za słaby wgląd w myśl indyjską, lub że dany temat jest bardzo trudny, bardzo subtelny, niż' po powierzchownym zbadaniu twierdzić, że tekst jest wewnętrznie sprzeczny, co jest równoznaczne z posądzaniem autora o nielogiczność.

2. Ze względu na wyniki rozważań dotyczących stosunku "Jogasutr" do sankhji (zob. rozdz. 3), nie można się sugerować dziełami klasycznej sankhji przy ustalaniu znaczenia terminów i treści tekstu.

3. Trzeba się zapoznać z komentarzami do "Jogasutr" i przemyśleć zwłaszcza te partie, które dotyczą głównego problemu. Liczne komentarze wydają się zgodne co do rozwiązania problemu puruszy, ale ton interpretacji nadał najstarszy komentator, wyzyskując, być może, własną filozofię przy komentowaniu "Jogasutr". Nie można się więc sugerować jednogłośnością opinii tej licznej grupy komentatorów. Trzeba przy pomocy subtelnego badania tekstu zaryzykować weryfikację treści "Jogasutr" niezależnie od gotowych objaśnień ' najstarszego komentatora i jego następców.

Nie jestem w tej sprawie odosobniony [doszedłem do tego wniosku kilka lat temu, zanim się dowiedziałem, że paru badaczy już wcześniej postawiło taki postulat]. Pozwolę sobie zacytować za Janaćkiem wypowiedź J. W. Hauera w tej sprawie: "The conclusions made hitherto prove that we must avoid to believe everything that the comentators of Yogasutras say. We must fight for an independent explanation of the original text even if we have respect for these old authorities" [32].

4. Należy poważnie się liczyć z przeszłością – z wpływami upaniszad, buddyzmu, przedklasycznej sankhji i innych – zwłaszcza przy ustalaniu znaczenia trudniejszych terminów.

5. Podstawową metodą jest analiza wewnętrzna tekstu, liczenie się z tym, że w tekście może być jakieś novum, nawet jeśli się powierzchownie wydaje, że jest to pogląd lub znaczenie terminu znajdowane w innych systemach.

CZĘŚĆ PROBLEMOWA

1. CECHY WSPÓLNE Z MYŚLĄ OGÓLNOINDYJSKĄ[33]

Źródła cech wspólnych

Następujące przyczyny złożyły się na to, że "Jogasutry" mają wiele cech wspólnych z ogólnoindyjską myślą filozoficzną:

1. Wspólną podstawę bodajże dla wszystkich kierunków filozoficznych starożytnych Indii znajdujemy w Wedach [łącznie z upaniszadami][34]. Nawet te kierunki, które się odżegnują od uznawania autorytetu Wed, nie są wolne od ich przemożnego wpływu. Wedy nadały kierunek zainteresowań i rozwijania poglądów[35] oraz ukuły podstawowe pojęcia i terminy, od których nawet najbardziej oryginalni myśliciele indyjscy nie są wolni. Jest to zresztą historycznie zrozumiałe i uzasadnione. To samo bowiem można by powiedzieć o wszelkiej filozofii europejskiej w odniesieniu do jej początków w filozofii greckiej.

2. Dokonywało się również, rzecz oczywista, zapożyczanie terminów i poglądów jednych kierunków od drugich:

a) od odpowiednio wcześniejszych historycznie,

b) wzajemne zapożyczanie u równolegle powstających i rozwijających się.

Sutry bowiem czy też inne podstawowe teksty poszczególnych systemów, jakie są nam obecnie dostępne, nie powstały od razu w gotowej formie. Znajdujemy pewne dowody, że poprzedzał je' okres tzw. przedklasyczny, niejednokrotnie w postaci już zróżnicowanych kierunków lub nawet szkół w

32

33

34

35

obrębie danego systemu. Niewątpliwie to samo odnosi się do systemu jogi. Zanim wykuto systemy klasyczne w ich dojrzałej postaci, miał miejsce wielki ferment filozoficzny, dyskusje, polemiki, wzajemne przenikanie się systemów i zapożyczanie poglądów i terminów.

3. Wreszcie pozostaje przyczyna, powiedzmy, psychologiczno-socjologiczna. Należałoby przyjąć, że umysł nasz jest jednakowo zbudowany, czy jednakowo funkcjonuje, oraz że mamy jednakowe skłonności naturalne. Gdy działa pewna ciągłość kulturowa, wszelkie szeroko pojęte uwarunkowanie społeczne oraz geograficzne, energia psychiczna może się bardziej skierować ku tym, a nie innym aspektom rzeczywistości. Wytwarza się jakaś ogólna "atmosfera", w której dominują jakieś cechy jako charakterystyczne, w mniejszym lub większym stopniu wspólne wszystkim jednostkom danego społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że mimo znacznego nieraz zindywidualizowania psychicznego i zróżnicowania warunków osobistych i bodźców zewnętrznych u poszczególnych twórców filozofii, pewne cechy pozostają w ich myśli wspólne.

A oto owe cechy "Jogasutr" wspólne z myślą ogólnoindyjską [wykryte na podstawie samego tekstu, zgodnie z przyjętą metodą badania]:

Kriyavadin

Filozofia "Jogasutr" należy do systemów zwanych "kriyavadin"[36], czyli przyjmujących doktrynę prawa moralnego polegającego na tym, że czyn (kriya lub karman) wywołuje odpowiednie skutki u działającego. Jeśli czyn jest dobry, zacny, to i skutek jest dobry, przyjemny dla jego sprawcy. Jeśli zaś czyn jest zły, to również i skutek jest zły, przykry. Czyn jest tu rozumiany szeroko, a więc zarówno jako czyn zewnętrzny, fizyczny [w naszym rozumieniu tego wyrazu], jak i czysto wewnętrzny, psychiczny [np. sama tylko myśl, uczucie lub pragnienie].

Czyn w tym znaczeniu występuje w filozofii indyjskiej najczęściej pod nazwą "karman", rzadziej "kriya". "Karman" znaczy "czyn" [wartościowany moralnie], następnie – "czyn brzemienny w odpowiedni skutek", a także "prawo moralne rządzące skutkami czynów".

O uznawaniu doktryny zwanej "kriyavada", czyli prawa karmana, świadczą sutry: I. 24, II. 12, 13, 14, IV. 6, 7, 8, 9, 10, 11.

Reinkarnacja

Ściśle z prawem karmana wiąże się doktryna reinkarnacji (samsara), ponownego wcielania się dusz po śmierci, czyli metempsychozy, wędrówki dusz.

Dusza, która się nie uwolni od więzów świata na drodze przemiany psychicznej, zostanie zmuszona, nawet jeśli ciało ulegnie zniszczeniu, na zasadzie prawa karmana do ponownego wcielenia się, do odpowiedniego doświadczenia świata. Odnosi się to nie tylko do ludzi, lecz także do istot niższych (zwierzęta, rośliny, w dżinizmie również minerały) i do istot wyższych, czyli do bogów (dewów).

O reinkarnacji mówią sutry: II. 12, 13, III. 18, IV. 2, 9, [10].

Ewolucja duchowa

Wszystkie systemy, które uznają reinkarnację, głoszą w konsekwencji teorię 'rozwoju duchowego poprzez kolejne wcielenia (jatyantaraparinama)[37].

Wyzwolenie

Te same systemy, które głoszą wyżej wymienione doktryny, przyjmują również możliwość wyzwolenia się duszy z kręgu wcieleń. Według wielu systemów jest to zarazem wolność duszy od doświadczania świata, czy kontaktu ze światem, przy czym świat się tu pojmuje szeroko: nie tylko jako świat fizyczny czy tzw. widzialny, lecz również jako świat "subtelny", świat bogów. Określa się to wyzwolenie mianem mokszy (moksa) lub kajwalii (kaivalya). W buddyzmie odpowiednikiem tego stanu jest nirwana (nirvana), czyli wygaśnięcie doświadczenia składników (skandha), które dają pozór istnienia duszy i doznawanie tzw. świata. W szkołach buddyjskich zwanych "mahayana" jest to mahaparanirvana ("wielka" wyższa nirwana). W jeszcze innych systemach jest to połączenie się z Bogiem osobowym lub ponadosobowym absolutem czy też usunięcie niewiedzy (avidya) lub iluzji (maya), które dają

niższą, "praktyczną" rzeczywistość, złożoną ze świata, dusz indywidualnych i Boga – władcy dusz i świata, podczas gdy prawdziwą i ostateczną rzeczywistością jest wyłącznie absolut (brahman)[38].

36

37

38

Prawo karmana, reinkarnację, ewolucję duchową i wyzwolenie przyjmują prawie wszystkie systemy indyjskie. Nie uznawali ich jedynie starożytni materialiści i agnostycy. Fataliści nie negowali reinkarnacji, rozwoju duchowego i możliwości. wyzwolenia, ale zaprzeczali wartości prawa karmana w tym sensie, że wszelki wysiłek ku dobru nie ma żadnego znaczenia, gdyż i tak wszystko jest z góry uwarunkowane fatalną koniecznością.

Cel praktyczny

Wyzwolenie duszy czy podmiotu świadomości w tej lub innej postaci prawie wszystkie systemy indyjskie uznają za najwyższą wartość. Jest to punkt wyjściowy i docelowy charakterystyczny dla filozofii indyjskiej. Wszystkie inne działy filozofii są podporządkowane temu celowi, czy to będzie ontologia – w wedancie traktująca o naturze brahmana (absolutu), w wajsieszice rozróżniająca kategorie rzeczywistości, w sankhji wyliczająca tattwy (pierwiastki rzeczywistości) – czy jej dział psychologiczny w buddyzmie, w jodze, w wedancie i innych, czy też teoria poznania różnych systemów, czy logika w njaji i dżinizmie.

Joga

Nadto traktaty większości systemów wyraźnie sugerują, że to, co podają, zostało przez twórcę systemu czy poprzedzających go mistrzów praktycznie doświadczone i intuicyjnie poznane[39]. Innymi słowy – sugerują, że ich teorie oparte są na praktyce i doświadczeniu oraz mają służyć innym dla praktyki i zdobycia owego doświadczenia. Często w Indiach uczeni w księgach pandici i praktycy duchowi głoszą w związku z tym pogląd, że teoretyczna strona różnych systemów jest tu nieistotna, albo że sprzeczności teoretyczne są pozorne. Ważna jest tylko ich istotna, subtelna treść, którą można osiągnąć intuicyjnie, doświadczalnie. Ważny jest tylko cel praktyczny, do którego mogą wieść różne drogi, a taki czy inny wykład filozoficzny [choć trzeba przyznać, że są one bardzo subtelne w swojej teorii poznania i logice] jest wysoce nieudolny w oddaniu tego, co przekazujący "widzi" i może być jedynie bodźcem, może służyć za wskazówkę pomocniczą. W tym też duchu nauczali, ze znanych Zachodowi postaci, np. Ramakrishna i Aurobindo Ghosh. Podobne ujęcie widzimy w upaniszadach i "Bhagawadgicie", gdzie jeden i ten sam problem i cel podano w wykładach różniących się bardzo pod względem formy teoretycznego ujęcia. To samo nam "mówi" znane milczenia Buddy. Ważna jest tylko joga – nauka praktyczna. Jak wspomniałem w rozdziale 1 części wstępnej, niemal każdy system filozofii indyjskiej ma dział nauki praktycznej zwanej jogą, a "Jogasutry" celują pod tym względem. Są przeto jakby esencjonalnym traktatem całej filozofii indyjskiej – z tej racji, że zarówno pod względem treści, jak i terminologii są najbardziej konsekwentnie dostosowane do przedstawienia głównego problemu i celu, jaki stawiają sobie niemal wszystkie systemy indyjskie.

Astika

System jogi jest tzw. "astika"[40], to znaczy uznaje objawienie wedyjskie. Wszystkie sześć systemów bramińskich należy do filozofii astika. Są one ortodoksyjne z punktu widzenia braminizmu czy hinduizmu, w przeciwieństwie np. do dżinizmu i buddyzmu, które odrzucają autorytet Wed.

O uznawaniu istnienia rzeczy objawionych mówi Js. 1.15: "drstanuśravikavisayavitrsnasya vaśikarasamjna vairagyam" – "bezpragnieniowość (wajragia) jest to akt uświadamiania sobie panowania ze strony [świadomości] pozbawionej pragnienia (lgnięcia do) przedmiotów widzialnych (świata widzialnego) i przedmiotów objawionych (świata objawionego, anuśravika)". To zdanie nie dowodzi jeszcze, że autor "Jogasutr" uznaje objawienie wedyjskie za prawdziwe, w tym sensie, że to, o czym mówią Wedy, jest rzeczywiste; a zwłaszcza – że uznaje, iż ta rzeczywistość, do której sięga myśl wedyjska, jest istotna lub ostateczna. Ale trzeba pamiętać, że do objawienia wedyjskiego należą również upaniszady, a niektóre poglądy zawarte np. w "Kathopaniszadzie" są identyczne z ogólną ontologią "Jogasutr".

Zazwyczaj interpretatorzy czy historycy filozofii za dowód charakteru astika "Jogasutr" biorą Js. I. 7, gdzie się mówi, że jednym ze źródeł poznania jest objawienie, rozumiane przez nich jako wedyjskie; w tekście Js. – "agama". Jednakowoż agama jest wymieniona w owej sutrze przy wyliczaniu zjawisk świadomościowych jako jeden z trzech rodzajów poznania w sensie aktu poznawczego, a nie bodźca do tego aktu lub przedmiotu tego aktu. Termin "agama" należy więc rozumieć" tylko jako oznaczający akt przejęcia prawdy od innej osoby – poznanie przejęte. Nic nie wskazuje na to, że jest to przejęcie wiedzy właśnie wedyjskiej, a tym bardziej na to, że autor "Jogasutr" wszelką wiedzę zawartą w Wedach uznaje za prawdziwą. Natomiast inne jeszcze sutry wskazują, że uznaje się tu wiele poglądów zawartych w Wedach: jest mowa o istnieniu subtelniejszej rzeczywistości; przyjmuje się

39

40

Iśwarę (Boga osobowego); mówi się o bóstwach[41],o siddhach (półbogach lub istotach obdarzonych nadludzką mocą)[42], o istotach tzw. "bezcielesnych" [43].

Seśvaravadin

"Jogasutry" są tzw. "seśvaravadin", czyli przyjmujące doktrynę teistyczną. Uznają bowiem istnienie Iśwary[44] Boga osobowego. Większość systemów indyjskich jest seśvaravadin. Systemy ateistyczne nazywa się niriśvaravadin"[45]. Należą do nich: spośród systemów bramińskich, czyli zarazem astika, klasyczna sankhja i, być może, pierwotna postać wajsiesziki [problem nie rozstrzygnięty], z pozabramińskich – buddyzm, dżinizm oraz, rzecz jasna, agnostycyzm i materializm.

Pojęcie Iśwary w większości systemów nie odpowiada rozumieniu Boga w filozofii europejskiej. Bardzo często nie jest on przyczyną świata, ale tylko zarządcą świata i "Panem" dusz. Jest jednak zawsze najwyższym bóstwem lub Bogiem osobowym. W niejednym systemie nie jest bytem najwyższym, nie jest substancją (bytem samym przez się, bytem niezależnym).

O Iśwarze mówią Js. I. 23-28 [i pośrednio I. 29-31] oraz II. 1, 2, 32, 45.

Czym jest Iśwara w "Jogasutrach", omówię w dalszych rozdziałach.

Satkaryavadin

Skutek tkwi w przyczynie [?]

Według powszechnej opinii badaczy joga należy do systemów zwanych "satkaryavadin"[46], czyli uznających doktrynę o skutku istniejącym [w przyczynie]. Skutek nie jest tu nowym stworzeniem, ale jest manifestacją, przejawem tego, co zawiera przyczyna.

Systemy satkaryavadin można podzielić na:

1. Tzw. "parinamavadin" – według których skutek jest realną transformacją (parinama) przyczyny. Należą do nich spośród ważniejszych: sankhja klasyczna, system wedantyczny Ramanudży i, według powszechnej opinii badaczy, joga.

2. Tzw. "vivartavadin" – uznające skutek za nierealny przejaw (vivarta) przyczyny. Są to buddyzm mahajanistyczny i system wedantyczny Siankary.

Systemy, które twierdzą, że skutek nie istnieje w przyczynie, nazywają się "asatkaryavadin", jak system njaja, wajsieszika, kierunek buddyzmu hinayana, materializm, częściowo mimansa. Inna ich nazwa – „arambhavadin" od "arambha (początek)". Twór jest tu czymś nowo zapoczątkowanym. Nie jest to kreacjonizm w sensie europejskiej filozofii średniowiecznej.

Dżinizm określa się jako system sadasatkaryavadin, czyli głoszący doktrynę o skutku "istniejącym" (sad-) i zarazem "nieistniejącym" (asat-) w przyczynie. Skutek jest tu zarówno realny, jak i nierealny przed jego wytworzeniem; realny – jako identyczny [pod względem istoty] z przyczyną, nierealny – jako modalna jej zmiana. Zbliżona do tej doktryny jest również filozofia Kumarili, twórcy jednej ze szkół mimansy.

2. PODZIAŁ RZECZYWISTOŚCI NA PODMIOT I PRZEDMIOT

Podział "całości" na "dwójkę"

Budując schemat rzeczywistości, większość systemów filozofii maksymalistycznej dzieli najpierw "całość" na "dwójkę". Zasady podziału bywają różne, ale nie ma ich wiele. Zazwyczaj powtarzają się w licznych systemach w różnych kombinacjach po dwie lub więcej z tych nielicznych znanych w całej historii filozofii.

I tak w wyniku podziału według tej czy innej zasady jedno np. jest wieczne lub niezmienne, a drugie – czasowe lub zmienne; jedno jest przyczyną, pierwotne lub niezależne, a drugie jest skutkiem, wtórne lub zależne; czy też jedno jest istotne, drugie – nieistotne; jedno – rzeczywiste, drugie – pozorne; jedno jest tworzywem, a drugie – siłą kształtującą; lub jedno jest fizyczne, drugie jest psychiczne.

Pod taką parę, a najczęściej pod kombinację takich par, podstawia się inne pojęcia, jak Bóg i stworzenie, duch i materia, absolut i świat, materia i forma, substancja i przypadłość itp.

41

42

43

44

45

46

Podmiot i przedmiot świadomości

Autor "Jogasutr" całą pojmowalną wówczas rzeczywistość – o której się do jego czasów pisało [lub ustnie przekazywało] i o której się za jego czasów rozprawiało – podzielił na podmiot i przedmiot świadomości. O jaki podmiot i przedmiot świadomości tu chodzi, rozważę stopniowo w dalszym ciągu pracy.

1. Punkt wyjściowy podziału jest przeżyciowo-poznawczy, powszechnie znany z filozofii indyjskiej [a także europejskiej]. Jest nim wyróżnienie w akcie .poznawczym lub w przeżyciu psychicznym podmiotu poznającego czy podmiotu świadomości oraz przedmiotu poznania czy przedmiotu świadomości.

Ale jak z tego niemalże oczywistego twierdzenia doszedł autor "Jogasutr" do objęcia całej rzeczywistości -owym przedmiotem i podmiotem? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, potrzeba jeszcze kilku innych założeń czy stwierdzeń[47], które można wykryć w tekście "Jogasutr". A oto one:

2. Zwykła świadomość ludzka jest rozproszona, otępiała lub zanieczyszczona [zmiennym procesem] i daleka jest od poznania prawdziwego, całego i istotnego przedmiotu. Nie odróżnia też od niego prawdziwego podmiotu, jego właściwej natury, istotnego "ja".

3. Dokonuje się powszechna 'ewolucja świadomości (cittaparinama) ku coraz wyższym jej formom.

4. Dopiero na najwyższym stopniu uświadomienia, gdy świadomość jest "czysta", występuje poznanie prawdziwe; wszelkie niższe stopnie świadomości, choć już też są niezwykłe, są stanami niewiedzy (avidya).

5. 'Poznanie prawdy (prajna) polega na poznaniu całego przedmiotu, wszechprzedmiotu, pod każdym względem oraz odróżnieniu od niego prawdziwego podmiotu.

6. Kresem rozwoju człowieka może być osiągnięcie stanu ponadświadomościowego, poza świadomością (citta), stanu podmiotu pozaświadomościowego w samym sobie, dla którego żaden przedmiot nie istnieje.

7. Metodami, które podają "Jogasutry", można proces ewolucji niepomiernie przyspieszyć i osiągnąć cel.

Przekształcanie się świadomości

Aby móc się zbliżyć do opisu natury owego przedmiotu i podmiotu, trzeba prześledzić, choćby fragmentarycznie, przekształcanie się świadomości ku owemu najwyższemu poznaniu.

Najpierw potrzebne jest względne oczyszczenie świadomości (citta), usunięcie rozproszenia, ażeby osiągnęła względnie stały, nieruchomy stan, wolny od zmiennych procesów. "Jogasutry" jako przeszkody (antaraya) w osiągnięciu tego stanu, kolejno się uwydatniające w miarę rozwoju duchowego, wymieniają: chorobę, otępienie, niezdecydowanie (wahanie się), nieskupianie się (lenistwo duchowe), brak energii [łącznie ze swoistą energią "duchową"], błądzenie aktu poznania [od przedmiotu do przedmiotu], nieosiągnięcie wyższego stopnia świadomości oraz nieugruntowanie się w nim, gdy został osiągnięty [48].

^Rozproszeniu, a ściślej – 'skłonności do rozproszenia (viksepa), gdy jeszcze nie jest usunięta z świadomości, towarzyszą następujące symptomy: cierpienie, złe samopoczucie[49], drżenie ciała, wdech i wydech [!] [50].

Specjalnymi i różnorodnymi metodami podanymi w Księgach I i II "Jogasutr" można usunąć rozproszenie, co jest tożsame ze względnym 'oczyszczeniem lub uspokojeniem (prasadana) świadomości oraz osiągnięciem 'stałego, nieruchomego jej stanu (sthiti). Wówczas zjawiska świadomościowe, liczne i zmienne, zredukowane są do minimum[51]. Porównuje się wtedy świadomość do kamienia szlachetnego [lub może, według niektórych komentatorów, do oczyszczonego kryształu górskiego]; "tkwi w niej to, czym się zabarwi". Wymienione są trzy rzeczy, którymi się zabarwia.

Występują w niej trzy zjawiska, trzy elementy składają się na jej zjawiskowość w postaci nieruchomego stanu. Ta trójka zjawiskowa pochodzi od zabarwienia się świadomości trzema rzeczami transcendentnymi w stosunku do aktualnej zjawiskowej sfery świadomości[52]. Świadomość niejako

47

48

49

50

51

52

popada w stan tych trzech rzeczy. Nazywa się to "samapatti", czyli popadniecie [w stan czegoś]. Te trzy rzeczy to – podmiot ujmujący (grahitr), instrument ujmowania (grahana) i przedmiot ujmowania (grahya).

W najniższym stanie samapatti przedmiot ujmowania (grahya) jest zmieszany z tzw. wikalpanii (fantazjowaniem czy tworami fantazyjnymi), które stanowią pojęcia, "znanie" (jnana) 'znaczenia słów (śabdartha). Stan taki określa się jako samapatti z witarką[53]. Owe pojęcia są oparte na znaczeniu słów i pochodzą z tzw. sanskar (tworów w dyspozycyjnej sferze świadomości)[54].

Gdy się świadomość w owym stanie oczyści z przypomnień, wówczas zjawia się w niej 'sama tylko rzecz (arthamatra), a właściwie wierny wygląd samej rzeczy odbija się w niej. Taki stan nazywa się "samapatti bez witarki". W stanie tym świadomość ma przedmiot (visaya) tzw. "gruby" (sthula). Należą do niego niewątpliwie tzw. grube elementy (sthula- lub mahabhuta), odpowiedniki pięciu żywiołów filozofii greckiej. W Js. I. 40 podano, że gdy się świadomość oczyści, to jej panowanie (władanie) rozciąga się od najmniejszego atomu (paramanu) do największej wielkości. Wynika z tego, że cały mikro- i makrokosmos tkwi w świadomości, skoro ma ona nad nim władzę. Nie wiadomo tylko [na podstawie samych "Jogasutr"], czy ma to miejsce już w samapatti bez witarki, czy dopiero na wyższych stopniach samapatti.

Wyższe stopnie samapatti są bardzo trudne do opisania, gdyż 'przedmiot ujmowania (grahya) nie ma już cechy przestrzeni. Ostatnim bowiem przedmiotem grubym w samapatti bez witarki był żywioł zwany "akaśa", który w systemie tym jest najprawdopodobniej zasadą ("arche") zwykłej przestrzeni, a nie eterem wypełniającym przestrzeń.

Gdy samapatti ma przedmiot tzw. subtelny (suksma), to – podobnie jak przy opisie samapatti z przedmiotem grubym – mamy samapatti z tzw. wiczarą, czyli z przenikaniem (wnikaniem?, rozprzestrzenianiem się?, ekstensywnością?, rozciągłością?), gdyż zabarwienie się świadomości przedmiotem subtelnym jest zmieszane z przenikaniem przypomnień z poprzedniego samapatti z przedmiotem grubym. Przypomnienia te nie są już pojęciami ogólnymi, gdyż tamte odpadły przy samapatti bez witarki, ale jest to "nachodzenie" (pratyaya) na świadomość przypomnienia poprzedniego intuicyjnego (bez pojęć ogólnych), naocznego przeżycia przedmiotu [grubego]. To nachodzenie (pratjaja) pochodzi z sanskary (tworu dyspozycyjnego, tworu podświadomego) powstałej z poprzedniego, niższego samapatti.

Gdy świadomość w owym stanie oczyści się z tego przypomnienia, to mamy samapatti bez wiczary (przenikania), i wtedy sama tylko rzecz subtelna zjawia się w świadomości. Ma wtedy miejsce nachodzenie (pratjaja) samej tylko rzeczy subtelnej. Nie ma nachodzenia (pratjaji) przypomnienia poprzednio przeżywanej, w niższych stanach świadomości, rzeczy grubej. Dlatego w Js. III. 3 mówi się, że w samadhi (skupieniu, "zatopieniu") pratjaja jest jak gdyby (pozornie, iva) pozbawiona swojej postaci czy natury (rupa), gdyż ta "stara" pratjaja (nachodzenie), przypominająca "dawną" rzecz, do której się przyzwyczailiśmy, odpadła. Nowa rzecz jest sujbtelniejsza, istotniejsza i gdy ona tylko zapanuje w świadomości, to wydaje się, jak gdyby nie było nachodzenia (pratjaji), gdyż nie ma dwóch rodzajów nachodzenia i nie ma skali porównawczej. Natomiast gdy jedno nachodziło na drugie, zwłaszcza że jedno było grubsze, a drugie – subtelniejsze, wtedy mieliśmy wyraźne doznanie nachodzenia (pratjaji).

Stopnie rzeczywistości "przedmiotowej"

W coraz wyższych stanach samapatti coraz istotniejszy przedmiot jest ujmowany. W tekście "Jogasutr" nie są bezpośrednio wymienione owe przedmioty subtelne świadomości. Podane jest tylko, że się subtelna przedmiotowość (visayatva) świadomości rozciąga aż do tzw. alingi; inaczej: obejmuje alingę[55].

Termin "alinga" występuje jeszcze raz w Js. 11.19: "viśesaviśesalińgamatralińgani gunaparvani" – "wisiesza, awisiesza, sama tylko linga i alinga są złożone z gun".

Trzeba teraz po kolei wyjaśnić owe specjalne terminy, ażeby uczynić zrozumiałym, jaka rzeczywistość ma być ostatecznym przedmiotem poznania, intuicyjnej naoczności.

Termin "wisiesza" znaczy "różnica", "zróżnicowanie", "rozróżnianie" itp. (inne pochodne od tych wymienionych). W tekście "Jogasutr" raz występuje jako termin ontologiczny, innym razem – jako epistemologiczny. W przytoczonej sutrze występuje, rzecz jasna, jako termin ontologiczny i oznacza

53

54

55

to, co się różnicuje [na liczne rzeczy – bheda][56]. Są to tzw. tattwy (pierwiastki rzeczywistości), które się modyfikują dając różne i liczne rzeczy fizyczne i psychiczne [57].

Awisiesza jest to to, co się nie różnicuje. Są to te 'pierwiastki rzeczywistości (tattwy), które są "ponad" wisieszaml, stanowią ich przyczynę, ich właściwą naturę, ale same nie różnicują się na liczne rzeczy, pozostają niezmienione i pojedyncze[58].

Wyższą od nich rzeczywistością jest 'sama tylko linga (lingamatra), samo tylko to, co jest "oznaczone", samo tylko to, na czym się coś zaznacza. Jest to po prostu "najszersza", najwyższa, najczystsza świadomość (citta), której naturą jest ujawnianie siebie samej i innych rzeczy. Jest ona tak "czysta", że odbija się w niej, zabarwia ją, zaznacza się na niej zarówno istotny przedmiot [czyli alinga, o której zaraz będzie mowa], jak też istotny podmiot. Wszystkie "niższe" od niej pierwiastki rzeczywistości (tattwy) – wisiesze i awisiesze – tkwią w niej. "Rozwijają się" w niej awisiesze w wisiesze, a te ostatnie różnicują się na indywidualne świadomości z ich swoistymi narządami psychicznymi (indriya) oraz liczne rzeczy, które określamy jako fizyczne (niepsychiczne), będące na. zewnątrz indywidualnych świadomości (manasów). Jest ona "upstrzona" (citra) niezliczonymi tworami[59].

Ale ostateczną przyczyną tych wszystkich tworów tkwiących w samej lindze, czyli w czystej świadomości, jest alinga – coś, co jest poza lingą i co jest przyczyną nawet samej lingi.

W systemie sankhji oraz u komentatorów "Jogasutr", a także w literaturze przedklasycznej, synonimem "alingi" jest "awjakta", czyli "niezjawione". Sama bowiem alinga nie jest zjawiskiem lingi, nie tkwi w niej, ale się jednak zjawia – w tym sensie, że się nią linga, czyli czysta świadomość, zabarwia, odbija ją w sobie. W tym też sensie Js. I. 45 mówi, że subtelna przedmiotowość rozciąga się aż do alingi [włącznie].

W świadomości czystej, czyli w lindze, tkwi, znajduje się (tatstha), tylko odbicie alingi.

W niższych stopniach samapatti aktualna świadomość, nie najczystsza i nie "najszersza", też tylko się zabarwiała daną samą tylko rzeczą; ta rzecz nie tkwiła w niej sama, tylko jej zabarwienie, odbicie. Ale przy dalszym oczyszczeniu świadomości, czyli przy odpowiednio wyższym samapatti, to, co było rzeczą transcendentną w stosunku do aktualnej świadomości, staje się jej immanentne, tkwi w niej, a nowa rzecz – istotniejszy przedmiot, istota tamtej rzeczy, transcendentna w stosunku do tej wyższej odpowiednio świadomości, zabarwia ją, odbija się w niej. W owej świadomości tkwi tylko jej zabarwienie, jej pratjaja.

Poznanie prawdy

Gdy się osiągnie najdoskonalsze samapatti bez wiczary, w którym świadomość zabarwia się alinga, to wówczas "oczyszczone" jest w niej najwyższe "ja"[60]. Świadomość zabarwia się wtedy 'prawdziwym przedmiotem poznania (drśya) i 'prawdziwym podmiotem poznania (drastr). Ma ona wtedy zjawioną 'wszelką rzecz (sarvartha)[61]. Świadoma jest całej rzeczywistości.

Stan taki jest najwyższym 'skupieniem z tzw. zalążkiem (sabijasamadhi)[62]. Albowiem z tego stanu wyrasta całe drzewo świata. Ów stan jest podstawą (bija) wszelkich innych rzeczy, które tkwią w świadomości. Wszystko, co się w niej znajduje, jest tzw. bhawą (bhava)[63]. Bhawa jest to to, co istnieje, egzystuje, znajduje się w najwyższej świadomości i tylko w świadomości. Istota bowiem bhawy jest poza świadomością, istotny podmiot i przedmiot tylko zabarwia świadomość. Tę najwyższą świadomość cechuje prapoznanie (prajna), które jest 'pełne prawdy (rtambhara)[64]. Jest ono inne niż 'poznanie prawdy przejęte od kogoś za pomocą słów (agama), a więc niż objawione (śruta). Jest też odmienne od 'poznania prawdziwego opartego na rozumowaniu (anumana). Tamte bowiem mają przedmiot zmieszany z pojęciami ogólnymi, które tworzy manas (umysł) – nieodzowny składnik indywidualnej świadomości. Świadomość najwyższa ma inny przedmiot (anyavisaya), 'ponieważ sama rzecz [szczególna, nie ogólna] jest wyróżniona (viśesarthatvat). Jest to 'zjawisko świadomościowe (vrtti) prawdziwie-poznawcze (premana), ale typu pratyaksa (naoczności, poznania prawdziwego

56

57

58

59

60

61

62

63

64

intuicyjnego, bezpośredniego, to znaczy bez pośrednictwa pojęć ogólnych)[65]. Dopiero ten stan jest wolny od niewiedzy (avdya).

Ponieważ w stanie tym świadomość jest zabarwiona prawdziwym przedmiotem poznania, określanym jako 'przedmiot "widzenia" (drśya), oraz prawdziwym podmiotem poznania, nazywanym "widzem" lub podmiotem "widzenia" (drastr), więc nie ma tu fałszywego: utożsamienia podmiotu poznającego z przedmiotem poznania. Cechuje ten stan 'poznanie rozróżniające (vivekakhyati) jako bezpośrednie poznanie rozróżniające, że "widz" nie jest przedmiotem "widzenia".

Guny

Zanim będzie można określić, co to jest ów podmiot odbity w najwyższej świadomości jako aktualny "widz” czyli zjawiskowy podmiot "widzenia", trzeba najpierw rozważyć naturę owego przedmiotu "widzenia" (drśya), czyli alingi, będącej ostatecznym 'przedmiotem świadomości (visaya).

Przytoczona poprzednio Js. II. 19 podaje, że zarówno wisiesza (to, co się różnicuje), awisiesza (to, co się nie różnicuje), lingamatra (samo tylko to, co jest znakowane, co zabarwia się, czyli czysta świadomość), jak też alinga (to, co jest poza lingamatra, czyli poza samą lingą, ale co jest jej przyczyną i ostatecznym przedmiotem ją zabarwiającym) są złożone z gun[66]. Chodzi tutaj o trójkę gun, bardzo rozpowszechnioną w indyjskiej myśli filozoficznej i nigdzie należycie nie wyjaśnioną, znaną od czasu upaniszad pod nazwami:-sattwa, radżas, tamas[67].

Guny są przeto komponentami całej rzeczywistości "przedmiotowej". Poza nimi jest tylko sam podmiot, byt podmiotowy[68].

Jak autor "Jogasutr" rozumie guny, wyjaśnia nam nieco Js. 11.18: "prakaśakriyasthitiśilam bhutendriyatmakam bhogapavargartham drśyam" – "przedmiot widzenia ma naturę przejrzystości (jasności, ujawniania, prakaśa), aktywności (ruchu, zmienności, kriya) i stałości (trwania, sthiti), tworzy właściwą naturę (-atmaka)[69] elementów (bhuta) i narządów psychicznych (indriya), służy do doznawania (bhoga) i uwalniania (apanarga)".

Jest tu podana definicja analityczna przedmiotu "widzenia". Niewątpliwie na początku tej definicji chodzi o guny. Sattwa ma naturę przejrzystości, radżas – naturę aktywności, tamas – stałości.

Sattwa ma naturę przejrzystości. Jest instrumentem aktu "widzenia" (darśana)[70], jest substratem świadomości (citta). Siłą jej jest ujawnianie, ujawnia bowiem podmiot, siebie samą i pozostałe guny. Siła sattwy to właśnie linga, jest to buddhi (czysta, intuicyjna świadomość), czyli właściwa natura wszelkich stanów świadomości.

Tamas ma naturę stałości. Siłą jego jest trwanie. Jest istotą wszelkiej struktury.

Radżas ma naturę aktywności. Siła jego działa "pośrodku" sił tamtych dwu gun. Tą siłą jest zmienność, czy ruch. Przypuszczalnie jest on istotą atomu czasu (momentu, ksana), na której zasadza się tzw. krama (następstwo, bieg rzeczywistości przedmiotowej, który z punktu widzenia niewiedzy wydaje się wiecznością, a dla poznającego jest momentem, atomem czasu)[71]. To następstwo (krama) jest przyczyną (hetu) tzw. parinamy (przemiany, ewolucji ku coraz wyższym stanom, w której zmieniają się proporcje wzajemnego układu gun)[72].

Guny "przeplatając się" jak gdyby w różnych proporcjach, dają różne złożone przedmioty i stany psychiczne indywidualnych świadomości (citta)[73].

"Prakrti" w "Jogasutrach"

Warto zaznaczyć, że termin "prakrti", charakterystyczny dla sankhji, nie występuje tu w znaczeniu całej lub istotnej rzeczywistości przedmiotowej. W tekście "Jogasutr" termin ten pojawia się trzykrotnie: dwukrotnie w liczbie mnogiej – jako oznaczający liczne prakrti, czyli czynniki twórcze będące odpowiednikami elementów (bhuta)[74], trzeci raz – w złożeniu "prakrtilaya", co znaczy "rozpuszczony w prakrti". Jest to nazwa szczególnego rodzaju istot wyższych lub joginów.

65
66
67
68
69
70
71
72
73
74

Z kontekstu wynikałoby, że tu też trzeba by rozumieć prakrti jako liczne i tożsame z elementami[75].

Jeden raz występuje termin "pradhana", który w sankhji ma znaczenie rdzennej prakrti (mulaprakrti), czyli alingi. Ale w "Jogasutrach" niewątpliwie ma znaczenie węższe, tożsame z elementami subtelnymi, a więc zapewne też z prakrti w liczbie mnogiej[76].

3. BYT PODMIOTOWY

Purusza jako byt

Przy najwyższym samapatti bez wiczary mówiło się, że 'oczyszczone jest najwyższe "ja" (adhyatmaprasada), gdyż nie ma utożsamienia podmiotu "widzenia", zabarwiającego świadomość, z przedmiotem "widzenia".

Z punktu widzenia najwyższego poznania dzieliło się całą rzeczywistość ujawnioną w świadomości – używając terminów przeżyciowo-poznawczych – na tzw. drastr (tego, który "widzi", "widza", podmiot "widzenia") i tzw. drśya (to, co jest do "widzenia", przedmiot "widzenia").

Natomiast w terminach ontologicznych przedmiotowi "widzenia" odpowiadają guny, gdyż zarówno istotny przedmiot "widzenia", jak i wszelki i cały przedmiot "widzenia" jest złożony z gun. To, co jest poza gunami, określa się mianem puruszy.

"Purusza" etymologicznie znaczy "mężczyzna (mąż)", "człowiek", "osoba". Stąd powstał termin filozoficzny [występujący już w podstawowych zbiorach Wed] oznaczający "duszę wszechświata", "ducha", "powszechne, najwyższe «ja»", "istotne «ja»", "duszę" itp., zależnie od takiego czy innego rozwiązania naczelnych zagadnień filozoficznych.

W " Jogasutrach" puruszę przeciwstawia się gunom[77] lub najsubtelniejszej z gun – sattwie[78]. Puruszę rozumie się tu jednoznacznie. Jest on poza świadomością (citta), jest transcendentny. Zjawia się tylko jego odbicie, które jest 'najwyższym "ja" (adhyatma), w świadomości.

Purusza jest różny od gun. Js. III. 35 podaje: "sattvapurusayor atyantasamkirnayoh" – co znaczy, że sattwa i purusza są absolutnie niezmieszane. Purusza jest zatem całkowicie (nie tylko częściowo), absolutnie, transcendentny w stosunku do gun, czyli całej 'rzeczywistości przedmiotowej (visayatva). Jest istotą podmiotu. Jest bytem podmiotowym.

"Widz" istotny i "widz" zjawiskowy

Natomiast "widz" (drastr) jest dwojaki. Wskazują na to dwa miejsca tekstu: Js. I. 3, 4 oraz Js. II. 20.

Zacznę od tej ostatniej. Brzmi ona następująco: "drasta drśimatrah śuddho 'pi pratyayanupaśyah" – -"«widz» (drastr) jest 'samym tylko (istotą, -matra] «widzostwem» (podmiotem «widzenia», drśi), chociaż (api) jest «czysty» (śuddha), 'jest patrzący jako pratjaja (jest patrzący na pratjaję?, pratyayanupaśya)".

"Widz" jest samym tylko drśi. "Drśi" może tutaj znaczyć "ten lub to, co widzi", może również oznaczać jakieś pryncypium "widzostwa", "patrzalności".

Poprzez połączenie z "matra (samo tylko, czyste czego miarą jest coś)" jeszcze bardziej się podkreśli istotę – to, dzięki czemu coś jest tym, a nie czym innym, lub że coś jest samo w sobie. "Drśimatra" znaczy zatem "sama tylko podmiotowość widzenia", "samo tylko widzostwo". Autorowi wyraźnie brakuje słów, chce powiedzieć, że jest to sama tylko istota podmiotu "widzenia", sama przyczyna, "źródło" tego, co jest aktualnym "widzem" w świadomości.

Jest on "czysty" (śuddha). Termin "śuddha" i inne jego synonimy mają często w filozofii indyjskiej bardzo wysublimowane znaczenie dla określenia najwyższej rzeczywistości, substancji, absolutu, istoty czegoś. Może oznaczać tutaj, że "widz" jest czystym bytem. "Śuddha" może tu również znaczyć "oczyszczony", mianowicie że "widz" jest oczyszczony z gun, tożsamy z purusza, w przeciwieństwie do drugiego rodzaju "widza", o którym zaraz będzie mowa.

Określenie to może znaczyć "czysty" lub "oczyszczony" z gun w sensie: absolutnie nie zmieszany z gunami, wolny od kontaktu z gunami, absolutnie transcendentny w stosunku do gun[79]. Na tę możliwość interpretacji wskazywałoby to, że poprzednia sutra (II.19) podaje wszystkie stopnie

75

76

77

78

79

rzeczywistości przedmiotowej, które są złożone z gun[80]. Dla przeciwstawienia jej autor mówi, że podmiot "widzenia" w swojej istocie jest czysty, wolny od gun.

Oprócz tego "widza" jako podmiotowości samej w sobie jest jeszcze drugi – jego odbicie w świadomości. Jest to pratjaja (nachodzenie) w świadomości odbicia tamtego. "Widz" aktualnie "patrzący" jest jego pratjaja (nachodzeniem) w świadomości[81].

Po wyrazie "śuddha (czysty)" [w Js. II.20] dodano jeszcze partykułę enklityczną "api". Może ona znaczyć "chociaż", "nawet" lub może mieć inne znaczenie podkreślające, nieprzetłumaczalne na nasz język. Niezależnie od odcienia znaczeniowego "api", zgodnie z zasadami logiki wypowiedź w Js. II.20 jest iloczynem logicznym, a mianowicie: "Widz" jest czysty i "widz" jest pratjajo-patrzący.

Należy przeto tutaj "widza" rozumieć jako pojęcie ogólne obejmujące dwie różne rzeczy: widza czystego, czyli absolutnie nie zmieszanego z gunami, wolnego od gun, czyli istotę tego, co aktualnie jest "widzem", oraz odbicie tego pierwszego w sattwie – substracie świadomości – które jest aktualnie patrzącym "widzem", "widzem" zjawiskowym. Gdybyśmy przyjęli, że "widz" jako jedna i ta sama rzecz jest zarazem czysty i pratjajo-patrzący, popadlibyśmy w sprzeczność. A zatem "widz" jest tu pojęciem ogólnym ujmującym dwie rzeczy mające pewne cechy wspólne. Faktycznie "widz" zjawiskowy ma coś z natury "widza" istotnego, skoro jest jego odbiciem w świadomości, podobnie jak odbicie słońca w wodzie czy lustrze ma coś z natury samego słońca.

Podobny opis "widza" dwojakiego podają Js. I. 2-4:

I.2. "yogaś cittavrttinirodhah – "joga jest to powściągnięcie' zjawisk świadomości";

I.3. "tada drastuh svarupe vasthanam" – "wtedy jest stan (pozostawanie) «widza» w swojej właściwej naturze";

I.4. "vrttisarupyam itaratran – "lub (w drugim wypadku, druga możliwość) ma naturę wspólną ze zjawiskiem".

Podaje się tu dwa stopnie jogi, czyli ujarzmienia zjawisk świadomościowych. Gdy są powściągnięte wszystkie zjawiska, ma miejsce joga bez świadomości (bez uświadomienia, asamprajnata)[82]. Gdy są powściągnięte wszystkie inne zjawiska oprócz ostatniego, jakim jest zjawisko prawdziwie-poznawcze (pramana) typu naoczności (pratyaksa), które inaczej nazywa się 'poznaniem rozróżniającym (vivekakhyati), to mamy jogę z świadomością (samprajnata).

W pierwszym wypadku podmiot "widzenia" jest w 'swojej właściwej naturze (svarupa), odpowiadający czystemu (śuddha), istotnemu "widzowi" z przytoczonej poprzednio Js. II.20.

W drugim wypadku podmiot "widzenia" ma naturę wspólną ze zjawiskiem świadomościowym, czyli jest "widzem" zjawiskowym. Odpowiada on podmiotowi aktualnie "widzącemu", czyli tzw. pratjajo-patrzącemu z Js. II.20.

Mówi się zatem o "widzu", czyli podmiocie, który jest bytem, oraz o "widzu", czyli podmiocie, który jest zjawiskiem świadomościowym.

W poznaniu rozróżniającym (vivekakhyati) ośrodkiem rozróżniania – tym, który rozróżnia – jest ów "widz" zjawiskowy. Ponieważ rozróżnia, że nie jest gunami, mimo że jest odbiciem w świadomości, rozróżnia przeto również, że nie jest świadomością (citta), ponieważ ona też jest guniczna; substratem nawet najczystszej świadomości jest bowiem guna sattwa.

Ów "widz" zjawiskowy nazywany jest panem (władcą, prabhu)[83]. Poznaje on wszystko i ma władzę 'nad wszelkim istnieniem w świadomości (nad tym wszystkim, co znajduje się w świadomości, czyli nad wszelką bhawą)[84].

W owym poznaniu rozróżniającym poznawany jest 'wszelki przedmiot (sarvavisaya), 'pod każdym względem, czyli wszelkie sposoby istnienia przedmiotu (sarvathavisaya). Poznaje się nie w 'następstwie [czasowym] Jego przemian (parinama), lecz jednocześnie (akrama)[85].

Wszystkość i wieczność poznaje się w jednym momencie. Przypuszczalnie moment i wieczność są tutaj tożsame. Owo poznanie jest wyzwalające[86], niejako przenoszące "widza" do jego właściwej

80
81
82
83
84
85
86

natury, poza całą rzeczywistość przedmiotową, czyli do stanu zwanego jogą bez świadomości lub samadhi (skupienie) tzw. nirbija (bez zalążka). Kresem rozwoju jest ugruntowanie się w tym stanie poza świadomością. Jest to stan puruszy, który jest różny i wolny od gun. Stan ten nazywa się kajwalią (jedynością).

Czy purusza jest jeden, czy liczny!

Nie ma ani jednego twierdzenia w "Jogasutrach", które by mówiło, że jest wiele puruszów, bytów podmiotowych.

Mogłyby to sugerować tylko dwie sutry, które autor "Jogabhaszji" interpretuje w sensie pluralizmu puruszów, a za nim – szereg komentatorów. Również wszystkie znane mi tłumaczenia i opracowania, z wyjątkiem jednego [o którym zaraz wspomnę], przyjmują teorię wielości puruszów, bądź na podstawie jogi, bądź też, jak się wydaje, sugerują się znaczeniem pewnych terminów i związanymi z nimi koncepcjami w tym sensie, w jakim występują one w klasycznej sankhji, zwłaszcza że teksty tej ostatniej w formie przystępniejszej dla ogółu ujmują swoją filozofię.

Wyjątek od tej reguły czynią jedynie profesorowie z Madras Sanskrit College Polakam Śri Rama Śastri i S. R. Krsnamurti Śastri w swoim wstępie napisanym do wydanego po raz pierwszy w 1952 roku. w Madrasie komentarza do "Jogasutr" i "Jogabhaszji" pt. "Patanjalayogasutrabhasyavivarana", w skrócie – "Wiwarana" (s. XV-XXIII). Utrzymują oni na podstawie interpretacji Js. II.22 dokonanej niegdyś przez wedantystę Madhawę[87] oraz pewnych porównań tekstograficznych, że zarówno "Jogasutry", jak i "Jogabhaszja", następnie "Wiwarana", przypisywana Siankarze, oraz "Tattwawajsiaradi" Waczaspatiego uznają monizm (advaita) wedantyczny, przyjmują puruszę jako jednego, tożsamego z absolutem wedanty – brahmanem – natomiast prakrti czy guny są -iluzją. Jeśli teksty te podają wielość puruszów, to tylko jako względnych indywidualnych dusz w świecie iluzji, jako terminy pomocnicze przy opisie niższej rzeczywistości, która jest względna. Zatem według tychże autorów "purusza" w owych najważniejszych traktatach jogi byłby terminem wieloznacznym – raz oznaczającym względne, indywidualne "ja", innym razem zarezerwowanym tylko dla absolutu.

Zgodnie z przyjętą metodą zajmę się rozpatrzeniem tego problemu na podstawie samego tekstu "Jogasutr". Te dwie sutry, których treść się powszechnie tłumaczy w duchu pluralizmu puruszów, są to Js. I. 24 i II. 22.

Js. I.24 brzmi następująco: "kleśakarmavipakaśayair aparamrstah purusaviśesa iświarah" – "nieskalany klesiami, karmanem, owocowaniem (skutkiem karmicznym) i złożem [karmicznym] puruszawisiesza – to Iświara".

Klesie, czyli uciążliwości, dokuczliwości, przeszkody utrudniające poznanie rozróżniające, tkwią w sferach świadomości "poniżej" świadomości czystej, poznającej prawdziwie. Występują zarówno w aktualnej świadomości, jak też i w sferze dyspozycyjnej świadomości [jako rzeczy], która aktualnie nie jest [jeszcze] zjawiskowa. Są one pięciostopniowe: 1) niewiedza (avidya) – podstawa czterech następnych, 2) świadomość "jestem" (asmita), 3) pragnienie (raga), 4) awersja (dvesa), 5) nawyk (przyzwyczajenie, abhiniveśa).

Karman[88] jest przyczyną złoża karmicznego (aśaya) w sferze podświadomej [w stosunku do aktualnej świadomości], które z kolei w swoim czasie daje owocowanie (vipaka), czyli odpowiedni skutek.

Tym wszystkim, wymienionym powyżej, Iświara jest nietknięty, nieskalany. "Iświara" dosłownie znaczy "pan", "władca". W różnych systemach indyjskich, jest nazwą Boga osobowego w różnych odmianach znaczeniowych jako Pana, Pana Boga[89].

Ponieważ Iświara jest nieskalany karmanem, złożem karmicznym, skutkiem karmicznym, a przede wszystkim – uciążliwościami (klesiami), z których naczelną jest niewiedza (avidya), jest więc iświarą (panem, władcą), czyli prabhu (panem, władcą), o którym była mowa[90]. Jest to zatem "widz" zjawiskowy. Jest on ośrodkiem stanu 'poznania rozróżniającego (vivekakhyati który ma cechę wszechpoznania i władania wszystkimi bhawami (bhava), czyli stanami świadomości i tkwiącymi w nich tworami.

Zresztą następna sutra (Js. I.25) dodaje: "tatra niratiśayam sarvajnabijam" – "w nim jest nieprzewyższalna wszechpoznająca podstawa (zalążek, bija)". Jest to odpowiednik najwyższego skupienia (samandhi) z podstawą (zalążkiem, bija) z Js. I.46, w którym jest oczyszczone najwyższe

87

88

89

90

"ja" w świadomości oraz w którym jest poznanie pełne prawdy (rtambhara tatra prajna). W Js. I.26 dodano, że Iśwara jest guru (mistrzem duchowym) nawet dla najstarszych guru, ponieważ nie jest ograniczony czasem (kalenanavacchedat), podobnie jak w stanie poznania rozróżniającego ma miejsce wszechpoznanie bez następstwa czasowego (jednoczesne, akrama).

Wreszcie Js. 1.24 podaje, że Iśwara jest "purusza-wisiesza". Komentatorzy i współcześni specjaliści interpretują to określenie w ten sposób, że Iśwara jest szczególnym puruszą, szczególnym rodzajem puruszy. Autor "Jogabhaszji" wyjaśnia to tak, że w przeciwieństwie do innych puruszów, którzy nie są wolni lub kiedyś (w czasie) osiągnęli wolność, Iśwara zawsze jest wolny, ponieważ nie jest ograniczony czasem. Nikt go nie może przewyższyć, bo ktokolwiek by doszedł do stanu Iświary, ten sam by się stał Iśwara, a nie może być ktoś drugi najwyższy, gdyż byłaby sprzeczność terminologiczna. Dlatego jest on szczególnym puruszą, jak to tłumaczą specjaliści ["special", "specific", "besonderer" itp.], a zapewne w duchu interpretacji autora "Jogabhaszji" trzeba by termin "szczególny" rozumieć w znaczeniu "wyróżniony", "wyniesiony ponad wszystkich", "najwyższy".

Wynika z tej interpretacji, że jest wielość puruszów. Można by tu przyjąć cenną sugestię profesorów madraskich, że termin "puruszą" jest użyty dla określenia jednego absolutnego puruszy i dla indywidualnych względnych puruszów. Ale trudno obronić interpretację Wjasy, autora "Jogabhaszji", że Iśwara jest najwyższym i wolnym puruszą. Czy nie ma tu sprzeczności?

W Iśwarze jest wszechwiedząca podstawa (zalążek, bija), a ta sama jest w najwyższym skupieniu z podstawą (sabijasamadhi), w którym zachodzi poznanie (prajna) pełne prawdy (rtambhara) i które jest stanem wszechpoznającego (sarvajnatrtva)[91]. Gdy się powściągnie nawet to zjawisko świadomościowe, ma miejsce skupienie bez podstawy (nirbijasamadhi), czyli joga bez świadomości (asamprajnata), a ugruntowanie się w niej jest kajwalią (jedynością), czyli stanem samego puruszy[92].

Jakże więc Iśwara, który ma wszechpoznającą podstawę (bija), podobnie jak w najwyższym samadhi z podstawą, ,oraz który przyjmuje sattwę [według Jbh. I.24], może być puruszą lub najwyższym puruszą, skoro jest jeszcze wyższy stan – skupienie bez podstawy, joga bez świadomości, oraz skoro puruszą [według Js. III. 35] jest absolutnie nie zmieszany z sattwą?

Można by pójść za sugestią profesorów madraskich co do użycia terminu "puruszą" w "Jogasutrach". Terminem tym można by określać wszelkie poczucie podmiotowe, wszelki ośrodek podmiotowy, zarówno "ja" pozorne, jak i "ja" prawdziwe, absolutnie wolne i jedyne. Względne "ja" może być jedno jako 'najwyższe "ja" w świadomości (adhyatma), czyli odbicie "ja" absolutnego przy poznaniu rozróżniającym (vivekakhyati), i to byłby Iśwara, prabhu. Następnie względne "ja" może być jedno w stanie niewiedzy jako asmita (świadomość "jestem"), gdy zachodzi utożsamienie "widza" z instrumentem "widzenia", czyli z sattwą., Wreszcie mogą być względne "ja" liczne, gdy się utożsamia to ostatnie "ja" z manasem, który różnicuje się na liczne umysły-dusze i który jest warunkiem (podstawą) tzw. 'licznych świadomości (anekacitta) według Js. IV. 4, 5 oraz IV. 15.

Wszystkie te rodzaje "ja" można oznaczać terminem "puruszą". Podobna sytuacja jest w "Bhagawadgicie" co do terminu "atman", którego się też używa w różnych odcieniach znaczenia "ja" nawet w tej samej zwrotce[93].

Ale nie ma potrzeby przypisywania tego zagmatwania terminologicznego tak precyzyjnemu traktatowi, jakim są "Jogasutry". Wszędzie się wyraźnie puruszę przeciwstawia gunom lub nawet najsubtelniejszej z gun – sattwie. Jest on z tą ostatnią absolutnie nie zmieszany. Guny dla samego puruszy "nie służą", są dla niego "puste"[94]. Stan puruszy jest bezświadomościowy czy ponadświadomościowy, jest czymś wyższym, doskonalszym nawet niż najwyższa świadomość z wszechpoznaniem i panowaniem. Jest to kajwalią, stan jedyności, absolutnej wyłączności. Można zatem termin "puruszą" spróbować uznać za jednoznaczny. W związku z tym trzeba rozważyć wszelkie inne możliwości znaczenia terminu "puruszawisiesza".

Termin "wisiesza" jest wieloznaczny. Jego znaczenia można by podzielić na następujące grupy i podgrupy:

1. pochodne od znaczenia czasownikowego "rozróżniać (odróżniać)":

a) rozróżnianie (odróżnianie),

b) różność (odmienność),

91

92

93

94

c) rozróżniony (odróżniony), czyli to, co zostało rozróżnione (odróżnione); cecha, znak;

2. pochodne od znaczenia czasownikowego "różnicować" :

a) różnicowanie,

b) różnica, zróżnicowanie,

b1) szczególność (indywidualność),

c) zróżnicowany, czyli to, co jest zróżnicowane; modyfikacja, wtórność; jajo Brahmy (brahmanda)[95] równoznaczne z Panem (Władcą[96] – synem Puruszy lub Pradżapatiego),

c1) szczególny (indywidualny); podklasa (rodzaj czegoś, gatunek);

3. od "wyróżniać":

a) wyróżnianie,

b) specyficzność (szczególność),

b1) wyższość, wspaniałość, szczytowość,

c) specyficzny (szczególny); cecha charakterystyczna,

c1) wyróżniony, wyniesiony ponad, itp.

Jak widać z powyższego zestawienia znaczeń terminu "wisiesza", które też jeszcze nie jest kompletne, innych możliwości przetłumaczenia wyrazu "puruszawisiesza" jest bardzo dużo. Z poprzednich rozważań wynikło, że Iśwara jest to "widz" zjawiskowy – odbicie w świadomości "widza" istotnego – puruszy jako bytu, bytu podmiotowego. Wcale nie trzeba [a nawet nie można] rozumieć "puruszawisiesza" jako szczególnego puruszy, gdzie termin "szczególny" znaczyłby "wyróżniony (specyficzny)" i gdzie tak pojmowany purusza, jako "szczególny (poszczególny)", przeciwstawiony byłby jakiemuś puruszy ogólnemu, gatunkowemu.

Iśwara jest to purusza rozróżniony [w świadomości przy poznaniu rozróżniającym (vivekakhyati)]. Można też rozumieć w tym sensie, że jest odróżniony [lub nawet wyróżniony] od przedmiotu "widzenia" [lub spośród innych zjawisk-zabarwień-nachodzeń (pratjaj) na świadomość] jako "widz" [lub najwyższe "ja" (adhyatma) w świadomości]. Można rozumieć, że jest to znak puruszy zaznaczony na lindze, czyli świadomości. Inna możliwość: Iśwara ma cechę lub cechę specyficzną puruszy. Jeszcze inne możliwości: Iśwara jest to różnica puruszy, a nie sama tożsamość, istota (svarupa), która jest bytem. Iśwara jest to zróżnicowany purusza, albo lepiej: modyfikacja puruszy, wtórność puruszy. Byłaby tu analogia z określeniem brahmandy w "Bhagawatapuranie", utożsamionej z Wiradżem (Panem, Władcą) jako "synem", czyli wtórnością, Puruszy. Narzuca się też analogia z określeniami brahmana w adwajcie-wedancie: "sawisiesza" i "nirwisiesza" lub "wisiszta" i "nirwisiszta" jako brahmana z gunami (saguna) i bez gun (nirguna). Można by wreszcie przyjąć tłumaczenie: Iśwara – mający rozróżnianie puruszy[97].

Pozostaje jeszcze do rozważenia Js. II.22, która by mogła sugerować istnienie licznych puruszów. Brzmi ona następująco: "krtartham prati nastam apyanastam tadanyasadharanatvat".

Tłumaczy się ją wszędzie mniej więcej tak: "[Przedmiot «widzenia» (drśya)] dla (w stosunku do) tego, który ma cel (służenie) zakończony [czyli dla wyzwolonego puruszy], chociaż znikł [lub według niektórych: zanikł, nie istnieje], to jednak nie znikł [lub: nie zanikł], ponieważ ma wspólność (wspólną podstawę) z innymi niż on [czyli z puruszami niewyzwolonymi]".

Wspomniani poprzednio profesorowie madrascy, autorzy wstępu do "Wiwarany", w ślad za wedantystą Madhawą tłumaczą, tę sutrę też w tym brzmieniu: "Krtartha" znaczy u nich "ten, który osiągnął cel" – to jest "purusza wyzwolony". "Tadanya" też by u nich znaczyło "inni niż on", czyli "purusze niewyzwolone". Przyjmują bowiem, jak już wspomniałem, że terminem "purusza" oznacza się zarówno dusze względne, iluzoryczne, jak i duszę rzeczywistą, absolutną, absolut (brahmana), oprócz którego wszystko inne jest iluzoryczne, czyli naprawdę nie istnieje. Przyjmują zatem interpretację rzeczywistości zgodną z wedantycznym monizmem (advaita) Siankary.

Dowodem dla nich jest to, iż Js.II.22 podaje, że przedmiot "widzenia" jest "nasta", co skłonni są tłumaczyć" przez "nieistniejący (ten, który zanikł)". Sądzą,, że sugestia "Dhatupathy" Paniniego[98], gdzie się objaśnia pierwiastek czasownikowy "nas" tylko w znaczeniu "zniknięcia", nie jest regułą

95

96

97

98

wszechobowiązującą, gdyż można też przyjmować znaczenie "zaniknąć". "Nasta" ma więc tutaj znaczyć "zanikły" w sensie "nieistniejący". Zaznaczają przy tym, że nawet gdyby się przyjęło "nasta" w znaczeniu "niewidzialny (ten, który znikł)", to skoro przedmiot "widzenia" jest niewidzialny dla kogoś jednego – w tym wypadku dla bezwzględnego puruszy, to też znaczy, że naprawdę nie istnieje; istnieje tylko pozornie. Nie udowadniają oczywiście przez to, że owa sutra mówi wyraźnie o jednym tylko puruszy-absolucie, lecz że świat jest nierzeczywisty dla puruszy wyzwolonego. Dokonują następnie przeskoku myślowego, przyjmując, że purusza wyzwolony jest tożsamy z absolutem Siankary. Konkludują, że filozofia "Jogasutr" i komentatorów [!] jest identyczna z filozofią upaniszad i wedanty Siankary, który – według ich przekonania – jest ze swoją teorią nierzeczywistości świata i monizmu spirytualistycznego poprawnym interpretatorem myśli upaniszadowej.

Ale w rozważaniach nad Js. II.22 można pójść jeszcze inną drogą:

W Js. II.20 rozróżniło się istotę "widza" ("widza" istotnego) i "widza" zjawiskowego, który pod względem funkcji jest aktualnym "widzącym".

Następna sutra (II.21) podaje: "tadartha eva drśyasyatma" – "istota przedmiotu «widzenia» służy dla (ma na celu) tego samego".

Wyraz "atman" dosłownie znaczy "duch", "samo ja” ("się"), "dusza". Według "Jogabliaszi" "atman" znaczy tutaj to samo, co "svarupa (właściwa natura lub istota)". Istota przedmiotu "widzenia" ma na celu (służy dla) tego drugiego rodzaju "widza" z poprzedniej sutry. – "widza" zjawiskowego. "Widz" istotny jest purusza i w Js. IV. 34 mówi się, że kajwalia (jedyność, absolutna wolność) polega na tym, że ma miejsce "przeciwstworzenie" (pratiprasava) gun – pustych (śunya) dla puruszy. Zatem dla puruszy, bytu podmiotowego, guny, czyli cała rzeczywistość 'przedmiotowa jako właściwa natura przedmiotu "widzenia", jest pusta, nie istnieje [rzeczywiście]. Przypomina to doktrynę zwaną "siunjawada" buddyzmu mahajanistycznego.

W Js. IV. 32 podano, że [przed osiągnięciem kajwalii] gdy świadomość jest wolna od wszelkich zasłon i zanieczyszczeń, zakończone jest następstwo (bieg, krama) przemian (parinama) gun, mających 'cel (służenie) zakończony (krtartha). W analizowanej Js. II.22 należałoby przeto "krtartha" jako złożenie dzierżawcze odnieść nie do "widza" (puruszy), lecz do "przedmiotu «widzenia»", jak na to wyraźnie wskazuje użycie tego terminu w Js. IV. 32[99].

W tym nowym ujęciu Js.II.22 brzmiałaby następująco:

"[Przedmiot <(widzenia»], mający odpowiednio [w stosunku do «widza» czystego z Js.II.20] cel (służenie) zakończony, chociaż 'nie istnieje (zanikł, nasta), to jednak istnieje (nie zanikł, anasta), ponieważ ma wspólność (wspólną podstawę) z innym niż on".

Tym innym niż przedmiot "widzenia" jest "widz" zjawiskowy, czyli Iśwara, inaczej jeszcze określany jako siła (moc, śakti) 'istotnego podmiotu "widzenia" (drśi lub drś)[100] lub 'istoty podmiotu świadomości (citi)[101], którą jest purusza. Gdy owa siła istotnego podmiotu pozostaje w swojej 'właściwej naturze (w istocie, svarupa) – ma miejsce kajwalia (jedyność), jest tylko purusza, dla którego guny są puste (śunya), nie istnieją [102].

Refleksje, wnioski

Gdy owa siła nie jest ugruntowana w swojej istocie, to istnieją guny i w najsubtelniejszej z nich – gunie sattwie, która jest "czystą przejrzystością", odbity jest purusza, i to odbicie jest ową siłą, jest "widzem" aktualnym, jest Iśwarą. Owo ujawnianie puruszy, siebie samej i pozostałych gun jest 'siłą instrumentu "widzenia" (darśanaśakti)[103], czyli samej sattwy. Tym, co jest ujawnione, jest "z jednej strony" sama sattwa oraz pozostałe guny – i to wszystko jest przedmiotem "widzenia" dla ujawnionego "z drugiej strony" puruszy, i to jego samo zjawisko jest aktualnym "widzem". W ten sposób "powstaje" świadomość (citta). W tej najczystszej świadomości dokonuje się akt zwany "widzeniem (darśana)", 'poznaniem rozróżniającym (vivekakhyati), i wtedy się mówi, że guny, czyli przedmiot "widzenia", służą do uwalniania (apavarga) – siły istotnego podmiotu od "patrzenia", od bycia "widzem" tego przedmiotu "widzenia".

"Poniżej" tego stanu świadomości jest stan niewiedzy (avidya), charakteryzujący się tym, że zachodzi w nim utożsamienie podmiotu "widzącego" z przedmiotem "widzenia". Początkiem owej niewiedzy jest fałszywe poznawanie, w którym wydaje się, że guny są absolutnie trwałe, podczas gdy

99

100

101

102

103

w najwyższym stanie – kajwalii (jedyności) – gun nie ma, znikają lub nie istnieją [co by na jedno wychodziło, skoro w przedostatnim stanie dopiero się je w ich istocie poznaje, a w najwyższym – ich nie ma]. W stanie niewiedzy wydaje się, że guna sattwa jest już czystym bytem oraz że jest stanem absolutnej wygody (sukha), a także że jest absolutnym "ja", podczas gdy naprawdę tylko samemu puruszy można to przypisać[104].

W stanie "widzenia", czyli poznania rozróżniającego – ponieważ świadomość jest zabarwiona purusza – jest już "przeczucie" tego jeszcze wyższego stanu, w którym się jest jedynie (kevalam) purusza. W wyniku niewiedzy (avidya) utożsamia się siłę instrumentu "widzenia" z siłą istotnego podmiotu "widzenia"[105], czyli nie rozróżnia się pratjaj (nachodzenia w zjawiskowej sferze świadomości), tzn. odbicia, sattwy i puruszy[106]. W stanie tym – mówi się – guny, czyli przedmiot "widzenia", służą do doznawania (bhoga), ale doznającym nie jest tu już prawdziwy "widz" zjawiskowy jako czyste odbicie puruszy, lecz jest nim sfera świadomości zwana "asmita (stan «jestem», świadomość «jestem»)" – w tym stanie czysta świadomość jak gdyby uzurpuje sobie, że jest podmiotem, że jest "ja".

W stanie tym przedmiotem ujmowania nie są już same guny, lecz elementy subtelne[107].

Dopiero "poniżej" tego stanu zaczynają się pragnienie (raga) i karman z odpowiednimi skutkami. Występują poniżej tego stanu liczne manasy (umysły, dusze), czyli liczne czitty (świadomości), wytworzone przez asmitę i przez nią "pobudzane", to znaczy od niej zapożyczające światło (jyotis)[108] poczucia "ja". Z subtelnych elementów pochodzą elementy grube[109] – podstawa (zasady) licznych rzeczy tzw. fizycznych, gdyż przy jeszcze niższym stopniu świadomości indywidualnej, gdy jest ona rozproszona, wydają się one, jak gdyby były zewnętrzne (bahya), ponieważ świadomość "związała się" lub nawet utożsamiła z jedną z tych "rzeczy", nazywaną "moim ciałem".

Oczywiście na podstawie tekstu " Jogasutr" nie można odpowiedzieć na pytanie, jak powstał świat. Autor tymi sprawami się nie zajmuje, nie tylko dlatego, że chodzi mu głównie o stronę praktyczną i cel praktyczny, ale też może dlatego, że przyczynowe zagadnienie powstania świata, tak charakterystyczne dla maksymalistycznej filozofii europejskiej, uważa za problem niższej sfery świadomości człowieka, tzw. manasu (umysłu), podczas gdy on pragnie dać drogę do zaspokojenia istotniejszych tęsknot, tkwiących głębiej w naszej naturze.

W sferze czysto filozoficznej według naszego rozumienia przedstawia nam, jak wygląda rzeczywistość na poszczególnych stopniach świadomości, jak wygląda poznanie oraz jaka jest natura instrumentu świadomościowego. O stanie najwyższym, ponad świadomością, niewiele może lub chce mówić, ażeby tej najwyższej rzeczywistości nie ograniczyć, nie "spłycić". Punktem wyjściowym w jego filozofii jest poczucie "ja", podmiot, tak jak dla innych systemów bywa nim doświadczenie zewnętrzne, to, co fizyczne, lub doświadczenie wewnętrzne, akty lub treści świadomościowe. Chociaż w swojej filozofii daje prymat temu, co świadomościowe, nad fizycznym, jednak aż do najwyższego stopnia świadomości istotny przedmiot jest transcendentny, a ostatecznie sam podmiot jest poza tym przedmiotem i wszelką formą świadomości.

Nie mamy podstawy do przyjmowania, że purusza jest jakąś świadomością samą w sobie lub samoświadomością, jak w klasycznej sankhji i w wedancie Siankary. Nie należy też rozumieć, że kajwalia jako stan bez świadomości byłaby niczym stan kamienia. Jeśli w "Jogasutrach" najwyższy stan świadomy ma cechę wszechpoznania i władzy nad całym światem tkwiącym w świadomości, to przez wyższy stan – bez świadomości – autor sugeruje nam coś jeszcze doskonalszego, coś zupełnie nowego.

Nie można też przyjąć dualizmu sankhji, skoro guny istnieją i nie istnieją, a więc nie są absolutnie realne.

Nie można przyjąć, że przyczyną gun jest siła (śakti) puruszy, gdyż nie jest to siła jako akt puruszy. Podstawą jej – wydaje się – jest świadomość, która się zabarwia, odbija puruszę, i to odbicie nazywa się siłą puruszy. Zatem najpierw muszą być guny, aby zaistniało odbicie puruszy jako "widz" zjawiskowy, czyli siła puruszy. Sam purusza jest tu bierny, "czynna" jest świadomość; ona sama odbija w sobie puruszę. Mówi się tu o sile, że jest "patrząca". Siłą puruszy jest tylko w tym znaczeniu, że jest odbiciem puruszy.

104

105

106

107

108

109

Z jednej strony guny, a właściwie guna sattwa, warunkują istnienie "widza" zjawiskowego, z drugiej strony – "widz" zjawiskowy jest warunkiem istnienia gun, gdyż ich istota (atman) służy dla niego, służy jemu; puruszy bowiem guny nie służą, dla niego gun nie ma.

Wspomniano już, że "poniżej" asmity jest pragnienie (raga, aśis) jako dalszy skutek niewiedzy. Według Js. IV. 10 to pragnienie jest trwałe, wieczne. Zatem wieczna jest też asmita, a tym bardziej guny i "widz" zjawiskowy. Guny i "widz" zjawiskowy są wiecznie współistniejące. Ale jest to wieczność jakiejś względnej rzeczywistości. Z punktu widzenia najwyższego stanu – kajwalii nie istnieje "widz" zjawiskowy, nie istnieją guny, istnieje tylko purusza. Wygląda na to, że purusza jest swoistym absolutem. Jest on ostateczną rzeczywistością, jest istotą, jest bytem, jest substancją, i wydaje się, że autor "Jogasutr" zgodziłby się z określeniem, że jest on bezwzględną "całością".

Ale z drugiej strony purusza nie jest przyczyną rzeczywistości względnej, jest z nią absolutnie nie zmieszany. A jednak "widz" zjawiskowy ma coś z jego natury, gdyż jest jego odbiciem. Guny z kolei istnieją dla tego "odbicia". Jest przeto jakiś związek puruszy ze względną rzeczywistością.

Trudno w tej chwili dokonać dokładniejszej syntezy ontologii "Jogasutr"; można by się o to pokusić dopiero po rozwiązaniu jeszcze kilku problemów. Dlatego zaznaczyłem w podtytule tej pracy, że jest to tylko "próba nowej interpretacji".

PRZYPISY

1 Rzeczownik "joga" pochodzi od pierwiastka czasownikowego yuj, znaczącego: a) "nakładać jarzmo, ujarzmiać, okiełznać"; b) "zaprzęgać, [przy]wiązać, [po]łączyć". Por. łac. "jungere", and. "yoke", niem. "Joch", staropolskie i rosyjskie "igo" (jarzmo).

2 Jogę jako stan opisuje już "Kathopanisad", VI. 10 i 11.

3 Samadhi – "skupienie", "zatopienie" – w znaczeniu jogi przyjmuje Vyasa [Jbh. I. 2], a Vacaspati ["Tattvavaiśaradi" I. 1], idąc za Paninim ["Dhatupatha" IV. 68], uzasadnia jego interpretację, że w tym wypadku "yoga" jest derywatem od "yuj" w znaczeniu samadhi ("yuja samadhau"). Termin "samadhi" jest charakterystyczny dla systemów jogi i wedanty, "kaivalya" – "jedyność" – dla jogi i sankhji, "moksa" – "wyzwolenie" – dla wedanty, njaji i wajsiesziki, a także dla mimansy, "niwana" – "wygaszenie" – dla buddyzmu. Moksza i kajwalia odpowiada tylko najwyższemu stanowi jogi w danym systemie, podobnie nirwana, ale tylko w hinajanie, natomiast w mahajanie jest ustopniowana.

4 " Jogin" – termin stosowany w indologii (temat rzeczownikowy), w Indiach powszechnie się mówi "yogi" (nom. sing.), w Polsce pokutuje błędna forma "jog".

5 Sadhana – osiągnięcie, urzeczywistnienie, dążenie, droga dojścia, ścieżka jogi. W "Jogasutrach" wyższą formą tej praktyki jest tzw. abhyasa. Tamże jest podana również kriyayoga, co zazwyczaj tłumaczy się jako: "joga [w sensie praktyki] czynu lub obowiązku moralnego czy religijnego". Wydaje mi się jednak, że konsekwentniej byłoby tłumaczyć "krijajogę" ze względu na definicję jogi w Js. I. 2 oraz znaczenie terminu "kriya" w Js. II. 18 przez "ujarzmianie zmienności lub aktywności (ruchu, wibracji)" [w świadomości].

6 Są jeszcze inne systemy jogiczne [jak np. hathayoga, która ma swoje klasyczne traktaty], ale nie uważa się ich za systemy filozoficzne. W ich nazwach wyraz "joga" jest tylko jednym z członów złożenia, z reguły – drugim.

7 Tych sześć systemów wymienia się zazwyczaj parami ze względu na związek historyczny lub treściowy między składnikami odpowiednich par. Są to: 1) sankhja (samkhya) i 2) joga (yoga), 3) njaja (nyaya) i 4) wajsieszika (vaiśesika), 5) mimansa (mimamsa) i 6) wedanta (vedanta). Określa się je mianem bramińskich, gdyż braminizm [obecnie raczej: hinduizm] uznał zawarte w nich. poglądy za ortodoksyjne. Systemy te bowiem przyjmują Wedy za jedno ze źródeł poznania, chociaż nie wszystkie w formie dostatecznie wyraźnej, a jeśli, to – z wyjątkiem bodajże mimansy – zdaje się, że za trzeciorzędne źródło poznania (po poznaniu bezpośrednim i wyrozumowanym).

8 "Darśana" znaczy "widzenie" w sensie poznania intuicyjnego, bezpośredniego, "poznanie prawdziwe", "instrument poznania prawdziwego", stąd później "pogląd" [na świat], "filozofia", "system filozoficzny".

9 Indolodzy najczęściej podają oryginalną nazwę w temacie rzeczownikowym – "Yogasutra". W Indiach używają najczęściej w nom. pluralis – " Yogasutrani", nieraz w nom. sing. – " Jogasutram". W spolszczonej nazwie przyjąłem liczbę mnogą [rodź, żeńskiego] na wzór innych dawno już spolszczonych nazw, jak Wedy, brahmany itp.

10 Są jeszcze sutry buddyjskie i dżinijskie, ale tylko nazwę mają wspólną, nie formę. Na przykład sutra buddyjska (w języku palijskim: sutta) jest rodzajem kazania.

11 Przez "aforyzm" rozumiemy wprawdzie zwięzłe wyrażenie myśli, ale stanowiące samodzielną całość treściową. Poszczególne sutry są natomiast powiązane ze sobą i stanowią ciąg wykładu. Typowe sutry bardzo często nie są niezależnymi całościami ani pod względem treści, ani pod względem formy.

12 W niektórych wydaniach są 194 sutry. Już w XI w. n. e. komentator Bhoja odrzucił sutrę IV. 16. Również późniejsi komentatorzy [idąc za opinią Vijnanabhiksu], jak Bhavaganeśa, Nagojibhatt(a] i inni, uznali tę sutrę za dodaną później. Mógł ją dodać Vyasa dla polemiki z buddystami szkoły tzw. "vijnanavadin". Sądzę jednak, że nie jest to pewne, zwłaszcza że można ową sutrę różnie przetłumaczyć lub zinterpretować.

13 Najprawdopodobniej sam autor nadał tytuł: "Yoganuśasana" [zwrócił na to uwagę już R. Garbe, "Samkhya und Yoga", Strassburg 1896, s. 40], co znaczy "Nauka o jodze (ujarzmieniu)" lub może nawet: "Przekazywanie nauki o jodze" [Js. I. 1: "atha yoganuśasanam" – wyraz "atha" jest to "particula incipiens", stosowana nie tylko na początku dzieła i rozdziału, lecz także niekiedy przed tytułem; np. tytuł słynnego eposu "Ramajana" brzmi w sanskryeie: "Atha ramayanam". '

14 Odpowiednią bibliografię pozasanskrycką umieszczam na końcu rozdziału.

15 Bhoja, "Rajamartanda" – komentarz do "Jogasutr" z pocz. XI w.

16 Dotychczas podawano datę: ok. 150 r. p.n.e.; ostatnio podaje się ją w wątpliwość, i tak np. L. Renou i J. Filliozat w "L'Inde classique" (Paris 1953, vol. II, § 1448) datują dzieła Patańdżalego gramatyka na II lub I w. p. n. e.

17 "Tattvavaiśaradi" I. 1.

18 S. Radhakrishnan, op. cit., t. II, s. 292.

19 E. Frauwallner, op. cit., B. I, s. 408-410. .

20 S. Dasgupta, "Yoga as Philosophy and Religion", London 1924, s. 9.

21 A. B. Keith, "The Samkhya System", wyd. cyt.

22 Znamy "Sankhjasutry" przypisywane przez tradycję Kapili, ale specjaliści utrzymują, iż pochodzą one z XV w. n. e. Być może, że Kapila faktycznie ongiś ułożył "Sankhjasutry", ale – rzecz w Indiach niezbyt dziwna – nie zachowały się one do dnia dzisiejszego.

23 S. Dasgupta, op. cit., vol. I, s. 221.

24 Ibidem, s. 214.

25 Ibidem, s. 219.

26 Dasgupta nazywa je kategoriami, ibidem, s. 217.

27 Ibidem, s. 217.

28 R. Garbe, op. cit., s. 7.

29 S. K. Belvalkar, "Mathara-vrtti", Poona 1923, s. 168.

30 H. v. Glasenapp, op. cit., s. 204.

31 S. Dasgupta, op. cit., s. 1-2.

32 J. W. Hauer, "Das IV. Buch des Yoga-sutra". wyd. cyt., s. 131.

33 "Myślą indyjską" nazywam tutaj zarówno właściwą filozofię indyjską, usystematyzowaną, jak i literaturę filozoficzną sprzed okresu systemów filozoficznych oraz wszelkie poglądy filozoficzne rozsiano po różnych dziełach z różnych okresów historycznych.

Przez "myśl ogólnoindyjską" rozumiem te poglądy, które są wspólne dla większości systemów filozoficznych Indii lub które szczególny wpływ wywarły i jeszcze wywierają na umysłowość indyjską. Dla historyka filozofii jest ważną rzeczą zdanie sobie sprawy z całego kontekstu myślowego, w jakim badany system lub problem występuje, mimo przyjęcia niezależnej metody badania problemu na podstawie analizy wewnętrznej tekstu.

34 Wyraz "Weda" stosuję dla uproszczenia zgodnie z przyjętą tradycją na oznaczenie sumaryczne: 1) podstawowych zbiorów Wed (Vedasamhita), 2) brahman – komentarzy do tych pierwszych. 3) aranjak – tekstów "leśnych" oraz 4) upaniszad. [Chodzi mi bowiem tutaj tylko o zaznaczenie zagadnienia – ażeby nie odbiegać od głównego problemu – natomiast przy szczegółowym rozwinięciu trzeba teksty Wed różnicować, np. osobno traktować „Rygwedę", osobno – upaniszady.]

35 Chodzi tutaj o stosunek kierunków filozoficznych do Wed, natomiast na same Wedy w ich rozwoju mogły – i to stopniowo przez długie wieki – wpływać pewne elementy filozoficzne starszych

od nich kultur tubylców niearyjskich. Kto wie, czy nawet joga bezpośrednio stamtąd nie pochodzi, podobnie jak niektórzy przypuszczają o upaniszadach. Nie ma jednak na to wystarczających dowodów, badania w tym kierunku trwają.

36 Nazwa jest złożona z "kriya (czyn)" i "vadin (mówiący o, głoszący lub wyznający doktrynę)" – przymiotnik od "pada (mówienie, doktryna)".

37 Js. IV. 2.

38 Taki pogląd głosi advaita ("nie-dwójnia", skrajny monizm) Siankary.

39 Nawet nazwa filozofii w Indiach "darsiana" znaczy "widzenie" w sensie ponadzmysłowej naoczności.

40 Termin pochodzi od "asti (jest, istnieje)". System filozoficzny zwany "astika" jest to taki system, który uznaje, że to, o czym mówią Wedy, jest, istnieje; inaczej: to, co podają Wedy, jest zgodne z rzeczywistością, nie jest fikcją, wymysłem.

41 Js. II. 44.

42 Js. III. 32; "si" wymawia się tutaj jak w wyrazach "sinus", "sinologia".

43 Js. I. 19.

44 "Seśvara" – "z Iśwarą", teistyczny ["są" – "z, razem", z + Iśvara].

45 "Nir-iśvara" – [dosł.] "bez Iśwary", czyli ateistyczny.

46 "Sat" – "istniejący", "kdrya" – "skutek", "vadin" – "głoszący doktrynę".

47 Metodą naukowo-historyczną nie można bowiem wykazać, czy są to założenia rozumowe, czy też stwierdzenia na podstawie subiektywnego doznania bądź też oparte na doświadczeniu prawdziwym w sensie bytoworzeczywistym, lub obiektywnorzeczywistym.

48 Js. I. 30.

49 Według Jbh. I. 31 jest to zakłócenie w dyspozycyjnej sferze świadomości z powodu przeszkody w zaspokojeniu pragnień. [Nowoczesna frustracja!]

50 Js. I. 31.

51 Js. I. 41.

52 W tych trzech ostatnich zdaniach jestem w zgodzie z Jbh. IV. 23, gdzie wnikliwiej objaśnia się zagadnienie Js. I. 41 niż w Jbh. I. 41.

53 Js. I.42. Termin "witarka" oznacza tutaj akt świadomościowy jako myśl-sąd, który stanowią pojęcia ogólne. Chociaż się "nowy" przedmiot zjawił 'w świadomości, działa jeszcze sugestia pamięci poprzednio poznanego przedmiotu i dokonuje się próba dostosowania tego "starego" przeżycia do "nowego". W zwykłym stanie świadomości to, co pojmujemy jako rzeczy, jest tylko mieszanką przedmiotowo-pojęciową (przedmiotu i pojęcia).

54 Każde zjawisko świadomościowe jest zapamiętywane w sferze dyspozycyjnej świadomości, w sferze nieświadomej lub, powiedzmy, podświadomej w stosunku do aktualnej świadomości zjawiskowej. Ten twór dyspozycyjny, podświadomy – to sanskara. Sanskara z kolei prze do ujawnienia się w zjawiskowej sferze świadomości, fenomenalizuje się jako przypomnienie. Sanskary stanowią zatem cały "magazyn" pamięciowy.

55 Js. I. 45.

56 Można by termin "wisiesza" rozumieć jako "twór wtórny", w przeciwieństwie do "tworu niewtórnego" ("awisiesza"), z którego [wg Jbh. II. 19] pochodzi. Ostatnio najbardziej przekonuje mnie interpretacja: "twór ostateczny" ("bez reszty" – vi + śesa), do której dokonania natchnął mnie artykuł E. Słuszkiewicza ["Filozofia w starożytnych Indiach", "Studia filozoficzne" 1970, nr 6], gdzie autor wyjaśnia etymologię "wajsiesziki" [s. 6]; interpretacja ta zgadzałaby się też z wypowiedzią w Jbh. II. 19: "Ponieważ nie ma dalszych pierwiastków rzeczywistości poza wisieszami, to w wisieszach nie zachodzi przemiana w inne (dalsze) pierwiastki rzeczywistości".

57 W samych "Jogasutrach" nie są wyliczone te pierwiastki rzeczywistości, które należą do tzw. wisiesz, ale są znane z innych systemów [jak np. sankhja i wedanta] oraz z filozofii przedklasycznej, a także z komentarzy do "Jogasutr". Zalicza się do nich:

1. Pięć grubych elementów (mahA- lub sthulabhuta), czyli żywiołów: przestrzeń, powietrze (wiatr), ogień, wodę i ziemię. Są one wysublimowanymi ekwiwalentami magicznymi (mistycznymi) i zarazem właściwą naturą różnych znanych ze zwykłego doświadczenia stanów materii.

2. Tzw. indrije (indriya), czyli narządy świadomościowe – pięć narządów świadomościowych poznania [wysublimowane ekwiwalenty magiczne pięciu zmysłów, które nie są fizyczne, lecz psychiczne]: narząd słyszenia ("ucho"), narząd czucia, ("skóra"), narząd widzenia ("oko"), narząd smaku ("język"), narząd węchu ("nos"); pięć narządów świadomościowych działania [wysublimowane ekwiwalenty magiczne pewnych organów czy funkcji cielesnych]: narząd mowy, czyli narząd porozumiewania się co do tego, co jest ogólne w rzeczach ("mowa"), narząd przekształcania przedmiotów ("ręka"), narząd poruszania się, czyli zmieniania miejsca, czyli przemieszczania się w stosunku do przedmiotów ("noga"), "narząd rozrodczy", czyli rozmnażania przedmiotów, narząd wydalania [czegoś z "siebie"] ("odbyt").

3. Ostatnią i najwyższą tattwą należącą do tzw. wisiesz jest manas (umysł), nazywany też jedenastym narządem (indriya). Jest to narząd pojmowania przy pomocy pojęć ogólnych. Wydaje się, że manas jest tym, co się różnicuje na liczne i o zróżnicowanym procesie dusze, indywidualne świadomości; zresztą "manas" znaczy również "dusza".

58 Można by też termin "awisiesza" rozumieć jako "twory nieostateczhe" ("nie bez reszty" – a + vi + śesa), czyli "twory pośrednie". Również one nie są bezpośrednio wyliczone w ,,Jogasutrach". Należy do nich – według innych tekstów – pięć 'elementów subtelnych (suksmabhuta], zwanych również tanmatrami. Według komentatorów są one dane w doświadczeniu dopiero bogom i joginom [którzy osiągnęli odpowiedni stopień poznania]. Określa się je mianem "divya (boskie, niebiańskie, cudowne)". Są to "boskie": "dźwięk", "czucie", "barwa", "smak" i "woń". O doświadczeniu ich mówią Js. III. 36 oraz III. 41.

Wreszcie awisiesza jest według komentatorów również tzw. asmita (stan, czy sfera, świadomości "jestem"), o czym będzie mowa jeszcze w następnym rozdziale. Zapewne zaczyna się tu już powszechna świadomość, która jest źródłem, przyczyną licznych indywidualnych świadomości. Mówi o tym Js. IV. 4: "nirmanacittanyasmitamatrat" – "świadomości wytworzone (wymierzone, nirmana) pochodzą z samej tylko 'świadomości <<jestem» (asmita)". Następnie Js. IV. 5 mówi: "pravrttibhede prayojakam cittam ekam anekesam" – "skoro jest różnorodność (mnogość, bheda) przejawu (procesów psychicznych, pravrtti), to 'jedna świadomość (ekacitta) pobudza liczne [świadomości]".

59 Por. Js. IV. 24.

60 Js. I. 47.

61 Js. IV. 23.

62 Js. I. 46; "sabija" – "sa (z, razem z)" + "bija (zalążek, podstawa)".

63 Abstracttum od "bhu (być)".

64 Js. I. 48.

65 Zob. Js. J 7.

66 Etymologicznie ^guna" znaczy "nić", "pasmo", "sznur", następnie w medycynie starożytnej – "ścięgno", w muzyce – "struna". W filozofii znaczy "cecha", "atrybut" lub też [nawet zgodnie z etymologią] nczęść składowa" ("składnik, komponent") rzeczywistości.

67 "Sattwa" -jest abstractum od "sat (istniejący, dobry, prawdziwy)". Dosłownie znaczyłaby: "istnienie", "prawdziwość". Jest istotą wszystkiego co psychiczne, jest substratem czystej świadomości, "Tamas znaczy dosłownie "ciemność". Jest przeciwieństwem sattwy. "Radżas" pochodzi od czasownika "rańdż (zabarwiać sięs czerwienić się, ulegać emocjom)". Radżas jest guną pośrednią pomiędzy sattwą i tamasem. Te trzy nazwy są nieprzetłumaczalne i u różnych autorów mają różne odcienie znaczeniowe.

68 W dalszym ciągu pracy będę używał terminu "byt podmiotowy" w znaczeniu istoty podmiotu, dla oznaczenia podmiotu transcendentnego w stosunku do świadomości (citta) i w stosunku do gun. Wszystko inne) a więc same guny i to, co jest złożone z gun, określam mianem rzeczywistości przedmiotowej. Znaczenie określeń "podmiotowy" i "przedmiotowy" nie jest tu tożsame ze znaczeniem przymiotników "subiektywny" i "obiektywny". Na przykład w języku angielskim trzeba by to oddać terminami "subject-being" j "object-reality".

69 Termin ,,-atmaka", złożony z "atman" [co m. in. znaczy: "istota", "właściwa natura"; synonim do "svarupa"] oraz sufiksu -ka, który tworzy raczej imiesłów przymiotnikowy czynny, a nie bierny – znaczy raczej: "tworzący [lub składający się na] właściwą naturę", a nie. "utworzony, złożony z..." [zob.: P. Hartmann, "Nominale Ausdrucksformen in Wissenschaftlichen Sanskrit", Heidelberg 1955, s. 37]

70 Por. Js. II. 6 [oraz ewentualnie Js. III. 35 .i II. 23].

71 Por. Js. IV. 33.

72 Por. Js. III. 15.

73 Według Sk. grube i subtelne elementy są tamasowe (z przewagą tamasu), manas (umysł) i indrije (narządy psychiczne) są «attwiczne (z przewagą sattwy), różne energie (prana) są radżasowe (z przewagą radżasu). Sattwa jest "jasna" i "lekka", tamas jest "przysłaniający" i "ciężki". Tamże, według upaniszad oraz "Bhagawadgity", radżas jest "zmienny" ("ruchliwy") i pobudzający: jest on warunkiem pragnienia i cierpienia, natomiast sattwa – spokoju, przyjemności, a tamas – otępienia.

74 Por. Js. IV. 2, 3. Łatwo się o tym przekonać z kontekstu. Tak też interpretują [i w tym wypadku słusznie] komentatorzy.

75 Por. Js. I. 19, gdzie jest mowa o tzw. bezcielesnych i rozpuszczonych w prakrti, z następującymi sutrami: III. 43, która mówi o "wielkiej" bezcielesności (mohawideha), oraz III. 44, mówiącą o następnym, wyższym osiągnięciu, a mianowicie pokonaniu lub opanowaniu elementów (bhutajaya), ale z kontekstu następnych sutr (III. 45, 46) wynikałoby, że chodzi tu tylko o elementy grube.

76 Dopiero w Js. III. 48, gdzie się mówi o opanowaniu czy pokonaniu pradhany, chodzi o elementy subtelne, czyli ewentualnie też o prakrti w liczbie mnogiej.

77 Js. I. 16, IV. 34.

78 Js. III. 35, 49, 55.

79 Zob. s. 344 oraz Js. III. 35.

80 Zob. s. 337 i n.

81 "Pratjaja" [od "i (iść)" + "prati (ku)"] oznacza nachodzenie na świadomość odbicia czy to "przedmiotowych" rzeczy, czy też samego podmiotu. Pratjaja jest zjawiskiem buddhi (intuicyjnej świadomości), jest istotnym elementem biernego oglądu. Wszyscy jednak tłumaczą w Js. II. 20: "Widz [...] patrzy na pratjaję".

82 Js. I. 18.

83 Js. IV. 18.

84 Js. III. 49.

85 Js. III. 54.

86 Ibidem.

87 Madhava, "Sutasamhitatatparyadipika", "Yajnavaibhavakhanda", 8. "Adhyaya", XIV w. [Dzieło to jest mniej znane, natomiast słynny jest podręcznik historii filozofii indyjskiej tegoż autora pt. "Sarvadarśanasamgraha".]

88 Zob. s. 325.

89 Zob. s. 340.

90 Por. s. 347.

91 Js. III. 49.

92 Js. I. 51, III. 50, 55, IV. 34 i in.

93 Por. np. "Bhagavadgita" VI. 5.

94 Por. Js. IV. 34.

95 O. Bohtlingk und E. Roth, "Sanskrit-Wórterbuch", Petersburg 1871, "etadandam viśesakhyam" ["Bhdgavatapurana" 3.26.52].

96 Ibidem – "viraj" [2.1.24 i 2.28].

97 Sk. 37 – czasownik "śis" + praeverbium "vi", od którego pochodzi "viśesa", występuje w znaczeniu "rozróżniać" [subtelną odmienność puruszy od pradhany]: "sarvam pratyupabhogam yasmat purusasya sadhayati buddhih saiva ca viśinasti punah pradhanapurusantaram suksmam" – "buddhi (intuicyjna świadomość) przygotowuje wszystko, co jest doznaniem dla puruszy, i ta sama [buddhi] rozróżnia z kolei subtelną odmienność puruszy od pradhany".

98 "Dhatupatha" IV. 85: "naś[a] adarśane".

99 Również Jbh. II. 22 odnosi "krtartha" do "drśya" (przedmiotu "widzenia"): "krtartham, ekam purusam prati drśyam nastam api [...] kuśalam purusam prati naśam praptam apyakuśalan purusan prati na krtartham iti [...]".

100 Por. Js. II. 6.

101 Por. Js. IV. 34.

102 Ibidem.

103 Js. II. 6.

104 Por. Js. II. 5.

105 Por. Js. II. 6.

106 Js. III. 35.

107 Zob. s. 377.

108 Por. Js. I. 36.

109 Zob. s. 376.

Leon Cyboran

O ETYCE INDYJSKIEJ

(szkic syntetyczny)

W indyjskiej myśli filozoficznej, mimo tak długiego, bo liczącego z górą trzy tysiące lat, okresu jej rozwoju i niezwykłego bogactwa rozwiązań ontologicznych, ideał etyczno-aksjologiczny pozostaje z reguły niezmieniony [jedyny wyłom w tym względzie znajdujemy w materialistycznym kierunku starożytnych Indii]. Można się zatem pokusić o syntetyczne ujęcie, które by dało czytelnikowi zwarty pogląd na etykę indyjską, przy czym bardzo ważne jest tutaj, choć subtelne i zwykle pomijane, odróżnienie ideału etycznego i aksjologicznego od typowej, zalecanej czy pielęgnowanej, moralności społeczeństwa indyjskiego.

Filozofia indyjska, z reguły maksymalistyczna ze względu na swoją teorię bytu, głosi swoisty praktycyzm spirytualistyczny. Liczne traktaty – ułożone z niezwykłą precyzją, przeładowane wysublimowaną terminologią, trudną dziś do zrozumienia zarówno dla indyjskich panditów, jak i uczonych Zachodu, raz podejmujące subtelne zagadnienia z pogranicza pojmowalności, innym razem przysłowiowo rozszczepiające włos na czworo – wszystkie podporządkowane są celowi praktycznemu, który daleko wybiega poza normalne doświadczenie. To nowe doświadczenie, które ma się zdobyć, gdy się cel osiągnie, lub które się uzyskuje po drodze do celu, ma być sprawdzianem istoty głoszonych teorii, stanowi bowiem pierwszorzędne źródło poznania w filozofii indyjskiej. Z tego też względu teoretyczna strona wykładu, choć tyle w nią pracy włożono, jest tu nieistotna, gdyż pojęciowe i słowne ujęcia stanowią drugorzędne źródła poznania. Popularnie i ogólnie formułuje się ten cel jako wyzwolenie się (moksza) z kręgu narodzin i śmierci [zgodnie z powszechnie przyjmowaną teorią reinkarnacji]. Chodzi tu o usunięcie identyfikowania się z kruchym i nietrwałym ciałem i o wykroczenie poza zwykłą funkcję umysłu, która nam daje kontakt tylko z fragmentem rzeczywistości, czy – powiedzmy – z pianką na morzu rzeczywistości. Chodzi o udostępnienie sobie doświadczalnie [przez doświadczenie wewnętrzne, mistyczne] bytu wolnego, czy całej lub istotnej rzeczywistości. Ściślej: nie jest to ewolucja duchowa ku tej ostatecznej rzeczywistości, lecz usuwanie przeszkód, które fakt, że się nią jest, przysłaniają. Tak wysokie aspiracje, ażeby już w tym życiu (wcieleniu) bezkompromisowo dążyć do celu, mieli tylko nieliczni [zwłaszcza spośród ludzi młodych], gdyż więzy konwencjonalnego życia są przecież silne.

Niektóre tylko praktyki duchowe, i to wstępne i pomocne tylko dla pewnych typów osobowości, nadawały się lepiej do wykonywania poza społeczeństwem; były to niejako wczasy duchowe, które się nieraz mogły przeciągać na lata. Nie burzyło to porządku społecznego pozostałych ludzi. Dżungle starożytnych Indii obfitowały w pożywne owoce, a nawet jeszcze bodajże do XIX wieku, zanim nastąpił gwałtowny przyrost ludności, Indie miały dogodne warunki dla życia pustelniczego. Zresztą tam też – w dżunglach – powstawały małe społeczności adeptów wyzwolenia wokół przepełnionego dobrocią i spokojem guru (mistrza duchowego). Sam ideał wyzwalania się i wyzwolenia nie musiał być sprzeczny z życiem w społeczeństwie. Jeśli chodzi bowiem o proces wyzwoleńczy, to najbardziej rozpowszechniona była tu karmajoga (joga czynu bezinteresownego) i bhaktijoga (joga adoracji Boga). Natomiast ten, który osiągnął cel, który czuł się wewnętrznie wolny od więzów świata lub połączony z "całością" czy ostateczną rzeczywistością, miał zachowywać zdrowe ciało i umysł, zdolne do działania. W różnych kierunkach przyjmowało się ideał dżiwanmukty, czyli wyzwolonego za życia lub – jak w buddyzmie mahajanistycznym – bodhisattwy ("istoty oświeconej", która odwleka ostateczną wolność i szczęście osobiste, aby pomagać innym istotom w uwalnianiu się od cierpienia). Znakomite opisy dżiwanmukty [termin nie był używany w starożytności, ale pojęcie było znane] znajdujemy . w, "Bhagawadgicie" [11.54-72, III. 25-35, V. 7-12, XII. 13-20]. Sam termin "dżiwanmukta"

pojawia się w "Jogawasisztha" [ok. VIII w.], gdzie znajdujemy może najlepszy opis, który zacytuję w streszczeniu za S. Dasguptą [,,A History of Indian Philosophy", vol. II, Cambridge 1955, s. 245-247]: "Dżiwanmukta nie ma żadnych pragnień, zawsze jest pogrążony w sobie, w duchu, choć może się poruszać i postrzegać wszelkie rzeczy. Choć śpi, jednak jest świadomy; choć jest w stanie czuwania, jednak śpi. Może wykonywać wszelkie czynności zewnętrzne, a jednak wewnętrznie żadną z nich nie jest dotknięty. Jest jednakowy dla tych, co czynią mu dobro lub zło. Okazuje sympatyczne zainteresowanie każdą osobą na jej właściwy sposób: bawi się z dziećmi i jest poważny ze starszymi, jest wesołym kompanem dla młodzieży i współczujący w smutkach człowieka cierpiącego. Jest mądry, miły i kochający wszystko, z czym się zetknie".

U dążącego do wyzwolenia już od samego początku drogi moralność bardzo rygorystyczna była nieodzownym warunkiem postępu, chociażby bezwzględne niekrzywdzenie (ahinsa), obejmujące również zwierzęta, lub bezwarunkowa życzliwość (karuna), absolutne trzymanie się prawdy (satja), bezwyjątkowa uczciwość i niezachłanność, formułowana jako nieokradanie (asteja), panowanie nad zmysłowością (brahmaczarja), cnota ubóstwa (aparigraha). Ideał wyzwolenia głosił, że wszyscy ludzie, ba, nawet zwierzęta i rośliny [a u dżinistów nawet minerały], a także wyższe istoty zamieszkujące subtelniejsze sfery świata, czyli bogowie (dewy), są z natury i w istocie sobie równi: każda dusza, czy "ja", jest bytem wolnym, według jednych systemów – indywidualnym, według innych – powszechnym, absolutem. Teorię co do ideału wyzwolenia, czy się pozostaje po usunięciu przeszkód indywidualnym, czy powszechnym bytem wolnym, można było sobie dowolnie wybierać, zależnie od osobistego upodobania [w średniowieczu dopiero pojawiły się jeszcze inne teorie – wedantyczne – że wyzwolony jest w tym czy innym sensie "częścią" absolutu]. Obyczaj i religia nie krępowały w wyborze doktryny czy drogi wyzwolenia; nawet ateistyczna sankhja klasyczna jest jednym z ortodoksyjnych systemów braminizmu [obecnie: hinduizmu]. W nomenklaturze buddyzmu to, co nazywano "duszą", "ja", zaliczano do względnej rzeczywistości, zrównywał jednak wszystkich stan nirwany [w hinajanie] lub absolut [w mahajanie], którym to stanem czy bytem nieuwarunkowanym jest się po wygaszeniu niewiedzy (awidja), czy iluzji (maja). Cały proces wyzwoleńczy we wszystkich systemach polega tylko na usunięciu nieprawidłowej funkcji organu świadomościowego. Potrzebne jest tylko skupienie świadomości (samadhi), oczyszczenie czy uspokojenie (prasada), aby doświadczyć, że się jest zawsze wolnym. Warto dla jasności dodać, że ideał wyzwolenia (mokszy) przyjmują wszystkie rodzime religie indyjskie. Wchłonęły one wszelkie teorie eschatologiczne, ontologiczne, gnoseologiczne i aksjologiczne swoich filozofów. W Indiach na religię składa się nadzieja na wolność duchową, możliwość rozwoju duchowego w tym kierunku, a u podstaw tego – dharma, czyli etyka. Termin "dharma" oznacza w Indiach właśnie religię.

Dla zwykłych, normalnych ludzi, nie trawionych tęsknotą do szybkiego i całkowitego wyzwolenia, zalecało się zasady moralne w formie złagodzonej, bardziej "ludzkie". Nadto w braminizmie (hinduizmie) zalecana moralność zróżnicowana była dla poszczególnych stanów (warn), a nawet zawodów (dżati). Np. rycerz jest w zgodzie z dharma (moralnością), jeśli nie zabija (nie krzywdzi) w innych okolicznościach jak tylko wojnie [gdzie też są jeszcze odpowiednie przepisy prowadzenia wojny i szlachetnego postępowania z przeciwnikami]. Rybak cnotliwy nie krzywdzi innych istot z wyjątkiem ryb. [Większość społeczeństwa indyjskiegO była jednak jaroszami w związku z ideałem niekrzywdzenia istot czujących, co dopiero w ostatnich latach w cywilizacjach miejskich zaczyna – a szkoda – zanikać]. Starożytni mędrcy Indii zdawali sobie widać sprawę z tego, że zasady moralne, poza ich formami idealnymi, należy różnicować dla utrzymania normalnej egzystencji społeczeństwa.

Ważnym punktem dla zrozumienia etyki indyjskiej, zwłaszcza bramińskiej [bo bramniizm, czy hinduizm, dominował i dominuje w Indiach, dżinizm zaś zawsze ograniczał się do nielicznego odsetka społeczeństwa indyjskiego, a buddyzm wprawdzie silną falą przeszedł przez Indie, ale się przeniósł do innych krajów Azji, głosząc tam "Dobrą Nowinę"], jest również uwzględnienie zalecanych i nierzadko praktykowanych czterech aśram (okresów życia człowieka). Mniej więcej od 7 do 25 roku życia zalecano okres ucznia bramińskiego (brahmaczarina). W tym okresie uczeń miał pobierać nauki od mistrza, kształcić charakter, panując nad zmysłowością i wyzbywając się gniewu i złości. Później miał następować drugi okres – pana domu (gryhasthy), w którym należało założyć rodzinę, być mężem i ojcem, ewentualnie zajmować pozycję społeczną. W tym okresie winien on był dbać zarówno o dobro duchowe, jak i materialne rodziny czy społeczeństwa, wykazując się pracowitością i odpowiedzialnością. Z jednej strony należało być gospodarnym, z drugiej – hojnym dla potrzebujących. Gdy się doczekał wnuków, mógł ustąpić miejsca synowi, a sam lub wraz z małżonką udać się na pustelnię, gdzie by się oddawał skupieniu i oczyszczęniu duchowemu. Był to trzeci okres – wanaprasthy (pustelnika leśnego), który wymagał innych cnót niż poprzedni – uwolnienia się od przywiązania do życia, opanowania pragnień i uzyskania zupełnego spokoju duchowego. Ideałem miało tu być osiągnięcie wyzwolenia (mokszy). W czwartym okresie – sanjasina (wyrzeczeńca) znów

przebywa się w społeczeństwie, ale stale zmienia miejsce pobytu i nie podejmuje obowiązków okresu drugiego, zadowalając się skromną emeryturą w postaci miski użebranego jedzenia. Ideałem miałby tu być dżiwanmukta (wyzwolony za życia), który za miskę jałmużny tworzy atmosferę duchową kultury indyjskiej.

Wreszcie warto zwrócić uwagę na dynamiczne pojmowanie etyki indyjskiej, zgodnie zresztą z teorią ewolucji duchowej poprzez kolejne wcielenia dusz. Ważne jest tu zrozumienie teorii trzech gun, rozpowszechnionej w braministycznej filozofii i religii, a także w eposach, medycynie, erotyce i innych. Przyjmuje się, że świat się składa z trzech tzw. gun (cech--komponentów): sattwy, radżasu, tamasu. Sattwa daje "jasność", "przejrzystość", czyste uświadomienie, przeważa w tym, co psychiczne, w organach świadomościowych. Tamas jest jej przeciwieństwem: daje "ciemność", "ciężkość", bezwład, przeważa w tym, co cielesne, fizyczne. Radżas działa pośrodku tamtych dwu jako zmiana, ruch, aktywność. Człowiek, którego świadomość jest zanieczyszczona zbyt dużą dawką tamasu, jest ociężały, leniwy, tępy, ciemny w dziedzinie religijnej, gdyż w myśleniu jego przeważa nawyk, dosłownie, "grubo", ujmuje treść nauki duchowej. Według naszych konwencji etycznych byłby to człowiek stosunkowo dobry, poczciwy, nieszkodliwy, łatwy do kierowania. Gdy radżas przeważa nad tamasem, mamy człowieka aktywnego, ale z licznymi pragnieniami, silnymi namiętnościami i ambicją. Człowiek taki bardziej cierpi od poprzedniego. Jest jednak według aksjologii indyjskiej bardziej rozwinięty (dalej posunięty w ewolucji indywidualnej poprzez kolejne wcielenia) niż poprzedni, chociaż jest zdolny do czynienia większego "zła" od tamtego [jeśli radżas nie będzie podporządkowany sattwie]. W miarę jak sattwa coraz bardziej prześwieca dzięki usuwaniu tamasu i radżasu, mamy człowieka działającego dla dobra innych, bezinteresownego, uduchowionego, o "rozszerzonej" świadomości, który się łatwo przeciwstawia materii, panuje nad biologią, poznaje subtelniejszy podkład świata i dusze ludzkie. Wyzwolenie indyjskie ma polegać na odkryciu w sobie bytu wolnego od tych trzech gun, lub utożsamieniu się z jakąś absolutną "całością", nie poszatkowaną gunami. Samo "ja" uważa się tu za absolutnie prosty byt, wolny od cech-komponentów. Rozwój indywidualny ma przebiegać poprzez liczne wcielenia duszy, przez stopniowe zrzucanie zasłony materii. Przyjmuje się przy tym prawo karmana, czyli czynu wartościowanego moralnie i brzemiennego w odpowiedni skutek dla jego sprawcy. Wedle tego prawa każdy jest kowalem swojego losu. Skutek karmana jest proporcjonalny do karmana, jest to odpowiednio wymierzona zapłata za zło lub dobro, ściśle jak w prawach fizyki. Skutek karmiczny może się ujawnić u jego sprawcy w tym lub przyszłym żywocie, ale wysiłkiem moralnym, pracą nad sobą, można już w tym żywocie przepalić więzy karmana. Na zakończenie, aby podkreślić historyczną wartość uduchowionych Indii, wbrew często spotykanej pochopnej opinii laików przekreślającej w czambuł społeczne ich wartości, Indii, które przez wiele stuleci były wielkim światłem Azji, zmieniającym i wysubtelniającym liczne społeczeństwa, zacytuję za S. Radhakrishnanem ["Filozofia indyjska", t. II, s. 666-667. w przypisie]: "Profesor Liang Chi Oho mówi, co następuje na temat długu, jaki Chiny zaciągnęły w Indiach: «Indie nauczyły nas wyznawać ideę absolutnej wolności, tej podstawowej wolności umysłu, która mu umożliwia zerwanie wszelkich więzów dawnej tradycji i zwyczaju oraz obyczajów właściwych poszczególnej epoce – wolności duchowej, która zrzuca z siebie krępujące ją siły materialnej egzystencji,.. Indie nauczyły nas również idei absolutnego umiłowania, czystego umiłowania skierowanego ku wszystkim stworzeniom żywym, wykluczającego wszelkie obsesje zazdrości, gniewu, niecierpliwości, odrazy i współzawodnictwa, a wyrażającego się w głębokiej litości i współczuciu dla pozbawionych rozsądku, złych i grzesznych – absolutnego umiłowania, świadomego nierozdzielność wszystkich istot». W dalszym ciągu opisuje on wkład wniesiony przez Indie do chińskiej literatury i sztuki, muzyki i architektury, malarstwa i rzeźby, dramatu, poezji i prozy, astronomii i medycyny, metod wychowania i organizacji społecznych. Por. <<Viśvabharati Quarterly>>, październik 1924 r."

SŁOWNIK TERMINÓW Z INDEKSEM

Liczby rzymskie wskazują numer księgi, liczby arabskie – numer sutry [gdy opatrzone skrótem Js.] lub komentarza do niej ("Jogabhaszji") [gdy występują bez skrótu], liczby arabskie po średniku wskazują numer strony nin. wyd.

Nawias kwadratowy [ ] stosowany jest dla terminów zastąpionych w "Jogasutrach" zaimkiem lub domyślnych, a uwyraźnionych w formie rozwiniętej sutr.

Odpowiedniki polskie terminów sanskryckich podaje się tylko w znaczeniach, w jakich występują w tekstach "Jogasutr" i "Jogabhaszji". Stąd ich często ograniczony zakres semantyczny.

!!!! (Słownik pominięto ze względu na skomplikowany system zapisu) Przepraszam.